اوقات طلوع وغروب اور صبح صادق اور نصف النہار کی پوری تفصیل بڑی تحقیق سے کی ہے، انھوں نے شروع میں دو تین صفحے کا جو مختصر دیباچہ لکھا ہے وہ بہت ہی عمدہ اور مؤثر ہے، اس کے پڑھنے سے وقت کی قدر وقیمت دل میں پیوست ہو جاتی ہے، نمازیوں کے لیے بہترین تحفہ ہے۔

اوراقِ مصوّر۔ از سکندر علی وجد صفحات ۲۰۸، ٹائپ اعلیٰ، کاغذ عمدہ، مع گرد پوش

ناشر مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، قیمت : معنّر

سکندر علی وجد اس دور کے نامور شعراء میں ہیں، اس سے پہلے ان کے کلام کے دو مجموعے شائع ہو چکے ہیں، یہ تیسرا مجموعہ ہے، اس مجموعے کی ترتیب اصناف شاعری کے اعتبار سے نہیں بلکہ مسلسل ہے، یعنی ایک غزل پھر اس کے مقابلہ میں ایک نظم، اس طرح پورا مجموعہ غزلوں اور نظموں کا مرقع بن گیا ہے، انھوں نے لکھا ہے کہ "شاعری میں نئے تجربے کرنے کی مجھے فرصت نہیں ملی"، غالباً یہ عدیم الفرصتی ہی ان کی شاعری کا حسن ہے، انھوں نے جدت و ترقی پسندی کی سب وادیوں کی سیر کی ہے، مگر صرف اس کی خوبیوں کو لیا ہے، اور اس کے نقائص وعیوب سے بڑی حد تک اپنی شاعری کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے، اس لیے ان کا کلام اردو شاعری کی ادبی روایات کے اعتبار سے بھی بلند پایہ ہے، ان کو نظم وغزل دونوں پر یکساں قدرت حاصل ہے، اور ان کے کلام میں دونوں کے بہترین نمونے ملتے ہیں، خاص طور پر ان کی بعض نظمیں مثلاً اجنتا، ایلورا، اورنگ آباد، جگنو، وغیرہ تو شاہکار ہیں، اردو دواوین کے ذخیرہ میں اس سے ایک عمدہ اضافہ ہوا ہے۔

"م - ج"

جلد ۹۶۔ ماہ رجب المرجب ۱۳۸۵ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۶۵ء۔ عدد ۵

مضامین

شذرات

جمعیۃ علمائے ہند کی بنیاد بڑی مقدس ہستیوں کے ہاتھوں پڑی تھی اور اس کے کارناموں کی ایک شاندار تاریخ ہے، لیکن اس "شاندار ماضی" حال کے ہاتھوں تباہ ہو رہا ہے، جمعیۃ کی آخری شخصیت مولانا حفظ الرحمن مرحوم تھے جنھوں نے اس کے وقار اور روایات کو قائم رکھا، ان کے بعد کوئی ایسی مضبوط شخصیت نہیں رہ گئی جو اس بار کو پوری طرح سنبھال سکتی، اس لیے ان کی آنکھ بند ہوتے ہی جمعیۃ میں انتشار، پارٹی بندی، حصول اقتدار کی جنگ اور ایک دوسرے کے خلاف بیانات اور پمفلٹ بازی کا مستقل سلسلہ شروع ہو گیا، اور علمائے کرام کی جماعت نے اس کے ایسے ایسے نمونے پیش کیے جن کو دیکھ کر دنیا دار بھی انگشت بدنداں رہ گئے، اس بارہ میں ہمارا مسلک ہمیشہ یہ رہا ہے کہ

رموز مملکت خویش خسرواں دانند — گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش

لیکن جمعیۃ کی خانہ جنگی اور اس کے وقار کو ختم ہوتے دیکھ کر ضبط نہ ہو سکا، اس لیے اس کے محترم اراکین کی خدمت میں کچھ عرض کرنے کی جسارت کی، دور کے تماشائی اس کا فیصلہ تو نہیں کر سکتے کہ کون فریق حق پر ہے اور کون ناحق پر، کس کا بیان صحیح ہے کس کا غلط، لیکن دو باتیں غیر جانبدار لوگوں کی نگاہ میں بھی کھٹکتی ہیں، ایک مفتی عتیق الرحمن صاحب کے ساتھ نئی جمعیۃ کا سلوک، دوسرے مجلس مشاورت سے اس کی برأت، مفتی عتیق الرحمن صاحب کی شخصیت اور ان کے قومی اور ملی خدمات سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا، وہ جمعیۃ کے کاموں میں مولانا حفظ الرحمن مرحوم کے دست راست تھے، اور اس کے پرانے رکن رکین ہیں، اس لیے ان کی وفات کے بعد وہ سب سے زیادہ ان کی جانشینی کے مستحق تھے، اس لیے جمعیۃ سے ان کو اکھاڑ پھینکنا صریح زیادتی ہے، اس سے بڑھ کر بدنما حرکت ان پر خیانت کا الزام اور اس کی تشہیر ہے جس کا تصور بھی کوئی شریف انسان مفتی صاحب کے متعلق نہیں کر سکتا، اور جس کی اصل حقیقت ان کے بیان سے ظاہر ہو گئی ہے، کیا ارباب جمعیۃ اس بارہ میں

حسن ظن اور تاویل سے کام نہیں لے سکتے تھے، اگر خدانخواستہ یہ واقعہ صحیح بھی ہو تو کیا ستر مومن کا تقاضا یہی تھا کہ ایک محترم شخصیت کو بدنام کرنے کے لیے مجلس میں اس پر بحث اور اخبارات میں اس کا اعلان کیا جائے، اس سے مفتی صاحب کی عظمت میں کوئی فرق نہیں آیا، البتہ الزام لگانے والوں کی سیرت ظاہر ہو گئی،

دوسرا غلط اقدام مجلس مشاورت سے جمعیۃ کی تبری اور جمعیۃ کے ارکان پر اس میں شرکت کی بندش ہے، مجلس مشاورت کوئی فرقہ وارانہ اور جمعیۃ کی حریف تنظیم نہیں، بلکہ ہر مکتب خیال کے مسلمانوں کی مشترکہ جماعت ہے جس میں قوم پرور مسلمانوں کی خاصی تعداد ہے، ان میں ڈاکٹر سید محمود صاحب اور یسین نوری جیسے پرانے اور پکے کانگریسی ہیں، جن کی قوم پروری پر کوئی حرف نہیں رکھا جا سکتا اور جن کی خالص قومی و وطنی خدمات جمعیۃ کے موجودہ اراکین سے کہیں زیادہ ہیں، اس کے اغراض و مقاصد میں کوئی چیز بھی قوم پروری کے خلاف نہیں بلکہ اس کا ایک بڑا مقصد قومی اتحاد و یکجہتی کو فروغ دینا بھی ہے، اگر بالفرض جمعیۃ کے نقطۂ نظر سے اس میں کوئی بات قابل اعتراض ہے تو اس میں رہ کر اس کی اصلاح کی کوشش کرنی چاہیے، نہ کہ اس پر فرد جرم لگا کر اس سے علحدگی اختیار کی جائے، حکومت اور اکثریت کی نگاہ میں اسکو مشکوک بنایا جائے، اور ارکان جمعیۃ کے لیے اس کو شجر ممنوعہ قرار دیا جائے، حیرت ہے کہ جمعیۃ نے ایسا غلط فیصلہ کس طرح کیا، جمعیۃ کا وقار اور اس کی عظمت، مسلمانوں کے جذبات کی ترجمانی، انکی خدمت اور ان میں مقبولیت سے وابستہ ہے، اگر وہ اس فیصلہ پر قائم رہی تو ممکن ہے اس کو ایک خاص طبقہ کی داد و تحسین اور حکومت کی خوشنودی حاصل ہو جائے، لیکن مسلمانوں کی نگاہوں سے اس وقار بالکل ختم ہو جائے گا، ابھی ۵ نومبر کو اخبار مدینہ نے دارالعلوم دیوبند کے بارہ میں جمعیۃ والوں کے جس منصوبے کی خبر دی ہے اگر وہ صحیح ہے تو انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھنے کے سوا اور کیا کہا جائے کاش ارباب جمعیۃ کو اسکا احساس ہو جائے کہ ان کی یہ روش ان کو کس منزل کی طرف لیجا رہی ہے، ہم نے یہ باتیں بڑے دکھ لیکن اخلاص کے ساتھ لکھی ہیں بشرطیکہ جمعیۃ کے محترم ارکان کی نگاہ میں بھی قابل توجہ ٹھہریں۔

یہ سطریں لکھی جا چکی تھیں کہ جمعیۃ کے اختلافات کو ختم کرنے کیلئے مفتی عتیق الرحمٰن صاحب اور مولانا اسعد میاں کی اپیل نظر سے گذری، یہ خوشخبری ہر مسلمان کے لیے باعث مسرت ہے، اس سے بڑھ کر مبارک خیال اور کیا ہو سکتا ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ فریقین کو اس پر عمل کی توفیق عطا فرمائے، اور جمعیۃ کا وقار مسلمانوں میں باقی رہ جائے، مگر اس کا افسوس بھی ہے کہ علمائے کرام کے اختلاف کو دور کرنے کے لیے حکومت کے وزراء مسٹر ہمایوں کبیر، جنرل شاہ نواز اور جناب نور الدین احمد کو درمیان میں آنا پڑا، بہرحال اصلاح ذات البین ہر مسلمان کا فریضہ ہے، اگر ان کے ذریعہ بھی اصل مقصد حاصل ہو جائے اور ارباب جمعیۃ میں پائیدار مفاہمت کی کوئی شکل نکل آئے تو بھی غنیمت ہے۔

سیکولر یا سیکلرزم ایک علمی و سیاسی اصطلاح ہے جس کے معنی غیر مذہبی یا عقلی انداز فکر کے ہیں اور اس کا اطلاق عام طور سے حکومت اور اس کے اداروں پر ہوتا ہے، سیکولر حکومت وہ کہلاتی ہے جس کا خود کوئی مذہب نہ ہو، وہ سارے مذاہب کو ایک نظر سے دیکھتی ہو اور مذہب کی بنا پر اپنے کسی شہری کے ساتھ کوئی فرق و امتیاز نہ کرتی ہو، اس اعتبار سے جن ملکوں میں مختلف مذاہب کے ماننے والے بستے ہوں ان کے لیے سب سے بہتر سیکولر نظام حکومت ہے، چنانچہ ہندوستان کی حکومت بھی سیکولر ہے، لیکن ہندوستانی مسلمانوں کے ایک طبقہ نے سیکولر کے معنی میں اتنی وسعت پیدا کر دی ہے کہ زندگی کا کوئی شعبہ بھی اس کے دائرہ سے باہر نہیں رہ گیا ہے، مثلاً سیکولر مسلمان، سیکولر ہندو، سیکولر یونیورسٹی، الفاظ کے بے محل استعمال کی ایسی مثال بھی کم ملے گی، اگر سیکولرزم کی وسعت کا یہی حال رہا تو کھانا اور پانی بھی سیکولر اور غیر سیکولر کہلانے لگیں گے، ترکاری سیکولر کھانا ہے اور گوشت غیر سیکولر، اگر سیکولر کو مذہبی بے تعصبی اور رواداری کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو یہ اصطلاح پہلے سے موجود ہے، سیکولر کو جا و بیجا استعمال کرنے کی کیا ضرورت ہے، لیکن مطلب سعدی دیگر است، ہندوستان کی آزادی کے بعد "الناس علیٰ دین ملوکہم" (اب بادشاہت کے بجائے جمہوری حکومت ہے) کے اصول پر مسلمانوں میں ایک طبقہ ایسا پیدا ہو گیا ہے جس نے سیکولر حکومت کے ساتھ یکرنگی پیدا کرنے کے لیے سیکولر مسلمانوں کی ایک قسم ایجاد کی ہے، یہ کوئی نئی بات نہیں ہمیشہ سے ہوتی چلی آئی ہے، نوابان اودھ کے زمانہ میں "حسینی ہندو" تھے، جن کے باقیات شاید اب بھی کہیں موجود ہوں۔ "سیکولر مسلمان" بھی اسی قبیلہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

مقالات

امام محمدؒ کی کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ[1]

از

جناب مولانا قاضی اطہر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ حیدرآباد نے بڑی خاموشی کے ساتھ اپنے مخلص بانی اور صدر حضرت مولانا ابو الوفا صاحب افغانی کے تعاون سے ائمہ احناف کی امہات کتب کو پہلی بار شائع کر کے حدیث و فقہ کے ذخیرہ میں بڑا قابل قدر اضافہ کیا ہے، اور کہنا چاہیے کہ فقہ حنفی کو براہ راست اس کے بانیوں اور اماموں کی کتابوں سے معلوم کرنے اور سمجھنے کی راہ پیدا کی ہے اور نہ عام طور سے علمائے احناف نے اپنے اصلی ماخذوں سے ہٹ کر متاخرین علمائے عجم خصوصاً فقہائے ماوراء النہر کی کتابوں ہی کو سب کچھ سمجھ لیا تھا، جس سے اس الزام کو بڑی مدد ملی کہ فقہ حنفی احادیث و آثار سے ہٹ کر قیاس اور رائے پر مبنی ہے، قدیم علمائے حجاز و عراق کی معاصرانہ چشمک اور بعض متاخرین کی الزام تراشی کے بعد فقہ حنفی پر سب سے بڑا ظلم خود احناف نے کیا ہے کہ انھوں نے امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ رحمہم اللہ کی ان تصانیف و کتب کو بہت کم ہاتھ لگایا، جن میں دوسرے مکاتب فقہ کی طرح حنفی فقہ کے اصول و فروع کو کتاب و سنت اور آثار کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے، اور صرف ضرورت کی حد تک قیاس اور رائے سے کام لیا گیا ہے۔

---

[1] قیمت ۲۵ روپے ملنے کا پتہ: لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ - ۶۵ ۔ ۴ جلال کوچہ، حیدرآباد ۲

لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ نے ۱۳۴۸ھ سے دنیائے اسلام اور یورپ و ایشیا کے مختلف کتب خانوں کو کھنگال کر ائمۂ احناف کی گیارہ امہات کتب شائع کی ہیں، امام ابو یوسفؒ کی کتاب الآثار، کتاب الرد علی سیر الاوزاعیؒ، کتاب اختلاف ابی حنیفۃؒ وابی لیلیؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کی الجامع الکبیر، کتاب النکت للسرخسیؒ شرح زیادات الزیادات للامام محمد، مختصر الطحاوی فی الفقہ، اور اخیر میں کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ للامام محمدؒ جیسی بیش بہا اور نادر و نایاب کتابیں دنیا کو پہلی بار اسی ادارے کی بدولت نصیب ہوئیں، اس کے صدر محترم اور ارکان اپنی اس خاموش اور ٹھوس علمی و دینی خدمت پر پوری دنیائے اسلام کے شکریہ کے مستحق ہیں خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ اس ادارہ کے پاس نہ کوئی خاص سرمایہ ہے، نہ اس کا کوئی پروپیگنڈا ہے، اور نہ اس کے ممبروں اور بہی خواہوں کی کوئی جماعت ہے، صرف توکل اور خدمت اس کا سرمایہ ہے۔

لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ کا تازہ شاندار کارنامہ حضرت امام محمد بن حسن شیبانی متوفی ۱۸۹ھ رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ کی اشاعت ہے، اس کا پہلا حصہ حال ہی میں چھپ کر شائع ہوا ہے، حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد رشید اور فقہ حنفی کے ثالث الثلاثہ امام محمدؒ کوفہ میں امام ابو حنیفہؒ سے تعلیم حاصل کرکے مدینہ منورہ گئے، تاکہ وہاں حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے ائمۂ مدینہ سے فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کریں، مدینہ منورہ میں تین سال رہ کر امام مالکؒ سے مؤطا کا سماع کیا، اور اس دوران میں ان سے اور اہل مدینہ سے فقہی مسائل پر جو بحث و مناظرے ہوئے ان کے حجج و دلائل کو قلمبند کرکے اس مجموعہ کا نام کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ رکھا، جب مدینہ سے عراق واپس ہوئے تو ان کے تلامذہ نے ان سے اس کتاب کی روایت کی، جن میں قاضی بصرہ امام عیسیٰ بن ابان ابن صدقہ متوفی صفر ۲۲۱ھ کی روایت زیادہ مشہور ہے، علمائے کوفہ نے اس کتاب کو بڑی اہمیت دی، اور اس سے نفع اٹھایا، اور مدتوں عالم اسلام میں اس کا چرچا رہا، مگر ائمۂ احناف کی بہت سی

کتابوں کی طرح یہ کتاب بھی متاخرین کی لاپروائی کی ایسی نذر ہوئی کہ اہل علم کی تلاش کے باوجود اس کا پتہ نہیں چلتا تھا، مگر اب لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ کی سعی مشکور سے فقہ اسلامی کا یہ عظیم الشان ذخیرہ علمائے امت کے سامنے آگیا ہے،

اب سے بیس سال پہلے لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ نے اس کتاب کو اپنے اشاعتی نظام میں سرفہرست رکھکر اس کی تلاش و جستجو شروع کی تھی، اور صرف مدینہ منورہ کے کتب خانہ محمودیہ میں اس کا ایک ناقص، نامکمل اور سقیم مخطوطہ مل سکا تھا، مزید تحقیق کے بعد پتہ چلا کہ اس کے دو قلمی نسخے اور ہیں، ایک آستانہ کے کتب خانہ نور عثمانیہ میں، دوسرا حیدرآباد کے جامعہ نظامیہ کے کتب خانہ میں جسے مولانا انوار اللہ صاحب نے اپنے لیے مدینہ منورہ کے نامکمل نسخہ سے نقل کرایا تھا، آستانہ کے نسخہ کا فوٹو منگایا تو معلوم ہوا کہ یہ بھی مدینہ منورہ کے نسخہ ہی کی نقل ہے، اس طرح کتاب الحجۃ کے یہ تینوں نسخے درحقیقت ایک ہی تھے، مولانا انوار اللہ صاحب حیدرآبادی کے نسخہ کو اصل قرار دے کر اس کی تحقیق و تعلیق کی خدمت جناب مفتی مہدی حسن صاحب شاہجہانپوری کے سپرد کی گئی، موصوف دار العلوم دیوبند کے مفتی اعظم اور فقہ حنفی کے اہل نظر علما میں بہت بلند مقام رکھتے ہیں، مفتی صاحب نے اپنے علمی و دینی تعلیمی اور تصنیفی مشاغل کے ساتھ اس کتاب کی تصحیح و تعلیق کو بھی جاری رکھا اور کامل بیس سال میں یہ شاہکار مکمل کیا، اور حق یہ ہو کہ مفتی صاحب نے اپنے ذوق و شوق سے اس عظیم فقہی ذخیرہ کی خدمت کا پورا حق ادا کیا ہے، یہ تعلیق و تحشیہ درحقیقت مکمل شرح ہے مستقل شرح شاید اس سے بہتر نہیں ہو سکتی تھی، اس حاشیہ یا شرح کی وجہ سے کتاب بہت طویل ہو گئی ہے، اور ایک جلد کے بجائے تین چار جلدوں میں مکمل ہو گی لیکن اس طویل غیر ممل نے کتاب کی اہمیت و افادیت کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا ہے، جگہ جگہ حضرت مولانا ابو الوفا صاحب افغانی نے بھی اپنی محققانہ حواشی سے اسے مزین فرمایا ہے، اس طرح ہندوستان کے دو بلند پایہ حنفی محقق علماء کی توجہ سے کتاب الحجۃ علم و تحقیق کی بزم میں شمع فروزاں بن گئی ہے، خوشی کی بات ہے کہ حکومت ہند

کی وزارت تعلیم نے بھی اس کی اشاعت میں اعانت کی ہے، اس لیے وہ بھی شکریہ کی مستحق ہے،

اس کتاب کی پہلی جلد مع تعلیقات کے ۵۹۴ صفحات میں آئی ہے، اوپر کتاب الحجۃ کا متن جلی حروف میں اور نیچے اس کی تعلیق وتحقیق باریک حرفوں میں ہے، طباعت بہترین مصری ٹائپ میں کی گئی ہے، اس جلد میں طہارت، صلوٰۃ، صوم اور زکوٰۃ کے مباحث ہیں، آیندہ جلدوں میں مناسک، بیوع، مضاربہ، وقف، شفعہ، نکاح، طلاق، مساقات، مزارعت اور فرائض کے ابواب ہوں گے، قصاص ودیت کا تکملہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الام سے لیا گیا ہے، امام شافعیؒ نے کتاب القصاص والدیۃ میں امام محمدؒ کا رد کرنے کے لیے ان کے اقوال نقل کیے ہیں، وہیں سے یہ حصہ لیا گیا ہے،

اس کتاب میں امام محمدؒ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر مسئلہ میں پہلے اپنے شیخ امام ابوحنیفہ کا قول نقل کرتے ہیں، پھر اس کے مقابلہ میں اہل مدینہ کا قول نقل کرکے امام ابوحنیفہ کے قول کی تائید میں اپنے طُرق سے احادیث وآثار بیان کرتے ہیں، اور اہل مدینہ پر ان ہی کے اصولوں کے مطابق حجت قائم کرتے اور احادیث وآثار اور قیاس کی رو سے فقہ وحدیث کی باریکیوں کو بیان کرتے ہیں، مگر اس علمی ودینی مباحثہ میں حق وانصاف کا دامن ہاتھ سے جانے نہیں دیا ہے، اور بہت سے مسائل میں اہل مدینہ کی تائید کی ہے، اور ان کے مسلک کو اپنا مسلک قرار دیکر امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے، اس کتاب میں امام محمدؒ فقہائے اہل الحدیث کے صدر نشین نظر آتے ہیں، اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ اپنے استاذ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ساتھ نہ ہوتے تو یہ دونوں حضرات بھی امام ثوری، امام اوزاعی، اور امام حسن بصری کی طرح اپنے مستقل مکتب فقہ کے مالک ہوتے، اور ان کا فقہی مسلک بھی دنیائے اسلام میں اسی طرح صدیوں جاری رہتا، جس طرح فقہ اوزاعی، فقہ ثوری اور فقہ حسن بصری کا رواج رہا ہے،

کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ سے فقہ حنفی کا یہ اصول پوری طرح واضح ہوجاتا ہے کہ حدیث ضعیف

اور خبر مرسل کے ہوتے ہوئے قیاس سے کام نہیں لیا جا سکتا، اور ایک صحابی کا قول وفعل بھی جب تک صحابہ میں سے کوئی مخالف نہ ہو قیاس سے اولیٰ ہے، امام مالکؒ اور اہل مدینہ حدیث مرسل، حدیث منقطع بلاغات (بلغنا وبلغنی) اور قول صحابی کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں، اور ان کی موجودگی میں قیاس سے کام نہیں لیتے۔

ائمۂ اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ رائے اور قیاس میں زیادہ مشہور رہیں، اور دونوں اپنے شرائط کے مطابق شدید ضرورت کے وقت قیاس سے کام لیتے ہیں، یہ دونوں فقہی مکاتب صحابۂ کرامؓ میں فقہائے سبعہ (حضرات عمرؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، زیدؓ، عائشہ رضی اللہ عنہم) کے فقہی مسلک کے آئینہ دار ہیں، امام ابوحنیفہ قرآن وحدیث اور اجماع کے بعد حضرت علیؓ اور عبد اللہ ابن مسعودؓ کو حجت مانتے ہیں، اور امام مالکؒ قرآن وحدیث اور اجماع کے بعد حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کو،

امام محمدؒ نے کتاب الحجۃ میں ان دونوں مسلکوں سے ان کے اصولوں کو پیش نظر رکھکر بحث کی ہے، چنانچہ باب افتتاح الصلوٰۃ وترک الجہر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، میں امام ابوحنیفہ کا قول نقل کرنے کے بعد اہل المدینہ کا قول نقل کیا ہے کہ حسب روایت ابن عمرؓ افتتاح صلوٰۃ کی طرح رکوع، قومہ اور سجدہ کے وقت بھی رفع یدین کرنا چاہیے، پھر لکھتے ہیں:-

امام محمد بن حسن فرماتے ہیں، ثقہ وثابت حضرت علیؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ کے متعلق یہ ہے کہ یہ دونوں بزرگ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے، اور ان دونوں حضرات کو رسول اللہ

وقال محمد بن الحسن: جاء الثبت عن علی بن ابی طالب، وعبد اللہ بن مسعود، انھما کانا لا یرفعان فی شئ من ذلک الا فی تکبیرۃ الافتتاح فعلی بن ابی طالب

وعبداللہ بن مسعود کانا اعلم
برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
من عبداللہ بن عمر انہ بلغنا
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
قال اذا اقیمت الصلوٰۃ فلیلینی
منکم اولوا الاحلام والنھیٰ،
ثم الذین یلونھم، ثم الذین
یلونھم، فلا نری ان احداً کان
یتقدم علی اھل بدر مع رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی فنری
ان اصحاب الصف الاول و
الثانی اھل بدر، ومن اشبھھم
فی مسجد المسلمین، وان عبداللہ
بن عمر رضی اللہ عنھما ودونہ
من فتیانھم خلف ذلک. فنری
ان علیا وابن مسعود رضی اللہ عنھما
ومن اشبھھما من اھل بدر
اعلم بصلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
لانھم کانوا اقرب الیہ من غیرھم

صلی اللہ علیہ وسلم کے بارہ میں حضرت عبداللہ
ابن عمرؓ سے زیادہ علم و واقفیت حاصل تھی،
کیونکہ ہم کو خبر ملی ہے کہ آپنے فرمایا کہ جب
نماز کھڑی ہو تو عقل و فراست رکھنے والے
لوگ میرے قریب رہیں پھر اسی طرح درجہ بدرجہ
لوگ کھڑے ہوں" ایسی صورت میں ہم
یہ کسی طرح باور نہیں کرسکتے کہ جو لوگ
آپ کے ساتھ غزوۂ بدر میں شریک تھے
ان سے اس وقت جب آپ نماز
پڑھاتے تھے، کوئی شخص آگے رہتا رہا
ہوگا، اس لیے ہمارا خیال ہے کہ مسجد میں
پہلی اور دوسری صف کے اندر شرکائے بدر
اور ان کے ہم پایہ اشخاص ہی ہوتے
تھے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور دوسرے
نوجوان صحابہ کی صفیں ان کے بعد ہوتی
تھیں، اس لیے حضرت علیؓ، عبداللہ
ابن مسعودؓ اور ان جیسے دوسرے بدری
صحابہ کو رسول اللہ کی نماز کے متعلق
زیادہ آگاہی تھی، کیونکہ یہ لوگ دوسروں

وانھما اعرف بما یاتی من ذلک
وما یدع، مع ان فقیھھم مالک
بن انس قد روی عن نعیم بن
عبداللہ المجمر وابی جعفر
القاری انھما اخبراہ ان ابا ھریرۃ
رضی اللہ عنہ کان یصلی بھم
فیکبر کلما خفض ورفع، قالا
وکان یرفع یدیہ حین یکبر
یفتتح الصلوٰۃ فھذا حدیثکم
موافق لعلی وابن مسعود رضی اللہ عنھما
لاحاجۃ بنا معھما الی قول
ابی ھریرۃ ونحوہ ولکنا
احتججنا علیکم بحدیثکم (از ص ۹۴ تا ۹۶)

کے مقابلہ میں نماز کے اندر آپ سے زیادہ
قریب رہتے تھے اور ان باتوں کی زیادہ
خبر رکھتے تھے جن کو آپ نماز میں اختیار یا
ترک فرماتے تھے، اسکے علاوہ خود اہل مدینہ کے
فقیہ امام مالک بن انس نے نعیم بن عبداللہ مجمر
اور ابو جعفر قاری سے روایت کی ہے کہ ان لوگوں نے
بتایا کہ حضرت ابو ہریرہؓ لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے
تو اٹھتے بیٹھتے ہر موقع پر تکبیر کہتے تھے مگر وہ
صرف نماز کی ابتدا میں تکبیر تحریمہ کے وقت
رفع یدین کرتے تھے، اس طرح خود تمہاری حدیث
بھی حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے مسلک کے
مطابق ہے، گو کہ ہمارے لیے ان دونوں بزرگوں
کے مسلک کی موجودگی میں حضرت ابو ہریرہؓ
وغیرہ کے قول کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی
تھی، تاہم ہم نے تمہارے خلاف خود تمہاری
ہی حدیث سے حجت و دلیل فراہم کردی ہے۔

(از صفحہ ۹۴ تا ۹۶)

اسی طرح "باب الذی یفوتہ بعض الصلوٰۃ" کے تحت امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا قول
نقل کیا ہے، اس کے بعد اہل مدینہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر مصلی کو گمان ہو کہ صف تک جاتے جاتے
امام رکوع سے سر اٹھالے گا تو صف کے پیچھے ہی رکوع میں چلا جائے، پھر آہستہ آہستہ کھسک کر

صف میں مل جائے، اہل مدینہ نے فقہائے عراق پر الزام دیتے ہوئے کہا ہے کہ بلغنا ان عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کان یدب راکعاً" ان کے اس استدلال پر امام محمد نے لکھا ہے،

قیل لهم: ما اسرعکم الی حدیث ابن مسعود رضی الله عنه اذا کانت لکم منه حجة وما ابطأکم عنه اذا خالفکم انا نحن اعلم بامر عبدالله بن مسعود رضی الله عنه منکم کیف دب حتی وصل الصف انه خرج من داره ومعه اصحابه فکبروا کبروا معه فصاروا صفاً ثم دبوا حتی لحقوا الصفوف ولم یخرج عبدالله من داره وحده، ولم یبلغنا انه دب وحده (ص ۲۱۶)

اہل مدینہ سے یہ کہا جائیگا کہ جب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث تمھاری تائید میں ہوتی ہے تو کس قدر جلد اس سے استدلال کرتے ہو لیکن جب وہ تمھارے خلاف ہوتی ہے تو اس سے استدلال کرنے میں پس و پیش اور گریز سے کام لیتے ہو، دراصل ہم لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے طرز عمل سے تم لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ واقف ہیں کہ وہ کس طرح آہستہ آہستہ چل کر صف میں شامل ہوئے تھے، حقیقت یہ ہے کہ جب وہ اپنے گھر سے نکلے تو ان کے ہمراہ انکے اصحاب بھی تھے چنانچہ جب انھوں نے تکبیر کہی تو رفقاء نے بھی تکبیر کہی، اس طرح وہ لوگ ایک صف میں ہوگئے اور آہستہ آہستہ چلکر نماز کی صفوں سے جاملے، اس سے ظاہر ہوگیا کہ عبداللہ بن مسعودؓ اپنے گھر سے تنہا نہیں نکلے تھے، اور نہ ہم کو اس کی خبر ملی کہ وہ تنہا آہستہ آہستہ چل کر نماز کی صف میں شامل ہوگئے تھے۔

امام محمدؒ نے جگہ جگہ اہل المدینہ کو الزامی جوابات دیے ہیں اور ان کے اصول و مرویات کی روشنی میں ان کے اقوال کو مرجوح قرار دیا ہے۔ اس ضمن میں فقہ حنفی کے احادیث رسول اور آثار صحابہ سے قریب تر ہونے کے واضح دلائل ملتے ہیں، چنانچہ مسح علی الخفین کی بحث میں اہل مدینہ کے مقابلہ میں لکھتے ہیں:

وقال محمد بن الحسن: الآثار فی المسح للمقیم یوماً ولیلة، و للمسافر ثلاثة ایام ولیالیها کثیرة معروفة، وما کنت اظن ان احداً ممن نظر فی الفقه یشکل علیه الآثار فی هذا (ص ۲۴)

امام محمد بن حسن فرماتے ہیں کہ مقیم کے لیے ایک شب و روز اور مسافر کے لیے تین شب و روز کے مسح کی روایتیں اور آثار اس قدر زیادہ اور مشہور ہیں کہ میرے خیال میں فقہ پر نظر رکھنے والے کسی شخص کو اس بارہ میں کوئی اشکال نہیں ہو سکتا ہے۔

اسی بحث میں ایک مقام پر لکھتے ہیں:

وکیف قال هذا اهل المدینة فما نعلم احداً ابصر شیئاً یتکلم بمثل هذا فقد جاء الحدیث المعروف عن عمر ابن الخطاب رضی الله عنه الخ

حیرت ہے کہ اہل مدینہ نے یہ بات کیسے کہی؟ اور ہم نہیں سمجھتے کہ کوئی معمولی بصیرت رکھنے والا بھی اس قسم کی بات کہتا ہو، کیونکہ حضرت عمرؓ بن الخطاب کی اس سلسلہ میں مشہور روایت موجود ہے۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

فهذا قول عروة بن الزبیر وهو کان افقه واعلم بالروایة

یہ عروہ بن زبیر کا قول ہے جو روایت سنت کے معاملہ میں ابن شہابؒ سے زیادہ صاحب علم و فقہ

والسنۃ من ابن شہاب فکیف
ترک ھذا امالک بن انس وغیرہ
وھم الذین رووہ وعزوا الی
رأی ابن شہاب مع ما قد
جاء فی ھذا من الآثار، اخبرنا الخ (ص۳۹)

تھے، آخر امام مالکؒ بن انس وغیرہ نے
اس کو کیسے ترک کر دیا ہے، جبکہ انھوں نے
اس کی روایت بھی کی ہے، اور اس کے
متعلق اور آثار بھی موجود ہیں، پھر بھی
وہ ابن شہابؒ کے قول کی کیجانب مائل ہو گئے،

اس کتاب میں احناف کے اس مسلک کی پوری ترجمانی موجود ہے کہ احادیث و آثار کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں کیا جا سکتا، اور فقیہ کی نظر روایت و درایت پر کس قدر زیادہ ہونی چاہیے، وہ اس میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت سعیدؒ بن جبیر کے مسلک کے خلاف ابن مسیبؒ کے مسلک کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فھولاء احق ان ناخذ بقولھم
من سعید ابن المسیب (۱۷۳)

ان لوگوں کے قول پر عمل کرنا سعیدؒ بن مسیب کے قول کے مقابلہ میں زیادہ بہتر اور مناسب ہے،

باب الضحک فی الصلوٰۃ میں ایک مقام پر لکھتے ہیں:

وقال محمد بن الحسن: لولا ما جاء
من الآثار کان القیاس علی ما
قال اھل المدینۃ ولکن لا قیاس
مع اثر، ولیس ینبغی الا ان ینقاد
للآثار (۲۰۴)

امام محمد بن حسنؒ فرماتے ہیں کہ اگر آثار نہ ہوتے
تو قرین قیاس اہل مدینہ ہی کا مسلک تھا،
لیکن اثر کی موجودگی میں قیاس کا کوئی
سوال نہیں اور اثر و حدیث کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے
کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار نہیں ہے،

"باب المرور بین یدی المصلی" میں اہل مدینہ کو ان کی احادیث سے دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

فھذہ احادیث اھل المدینۃ

یہ اہل مدینہ کی حدیثیں ہیں، جن سے ان کے

یحتج علیھم بھا، وھم یاخذون
بخلافھا، وممن اخذ بخلافھا
مالک بن انس، وھو الذی رواھا
فکیف یکونون اصحاب آثار وھم
یدعون عیانا ما یروون، ولو
اردنا ان نحتج علیھم باحادیث
کثیرۃ من الاحادیث فی ھذا
ونحوہ لاحتججنا بھا علیھم
لکن احتجاجنا باحادیثھم
اوجب فی الحجۃ علیھم، وھذا
مما یدل علی غیرہ من اقوالھم
انما ترکوا فیہ الآثار واخذوا
فیہ بما استحسنوا بالرأی ما توا
فیہ باثر ولا سنۃ (ص۲۲)

خلاف حجت قائم کیجائیگی، کیونکہ ان لوگوں
کا مسلک ان کے خلاف ہے، امام مالکؒ بھی
ان ہی لوگوں میں ہیں، جو ان حدیثوں کی
مخالفت کرتے ہیں، درانحالیکہ وہ ان کے
راوی بھی ہیں، ایسی صورت میں اہل مدینہ
کو صاحب آثار کس طرح کہا جا سکتا ہے جبکہ
علانیہ وہ اپنی ہی مرویات کو ترک کر دیتے
ہیں اور اگر ہم چاہتے تو اس مسئلہ اور
اس طرح کے دوسرے مسائل میں متعدد
حدیثوں سے ان کے خلاف حجتیں قائم کرتے
لیکن ہمارا ان ہی کی حدیثوں سے ان کے خلاف
استدلال کرنا زیادہ موثر اور موجب حجت ہوگا،
یہ اور ان کے دوسرے اقوال اس کی دلیل ہے
کہ انھوں نے ان میں آثار کو ترک کر کے ان
چیزوں کو اختیار کر لیا ہے جن کو وہ پسند کرتے تھے، اور اپنی تائید میں کوئی سنت و اثر نہیں پیش کر سکے۔

"باب المسح علی الخفین" میں ایک مقام پر اہل مدینہ کو خطاب کرتے ہوئے یوں قیاس کی بحث کرتے ہیں:-

قیل لھم: فانما یقاس ما لم یات
فیہ اثر علی ما جاءت فیہ ... الآثار
فقد رویتم اثرین فی مسح الراس و المسح

اہل مدینہ کے خلاف یہ کہا جائیگا کہ جس چیز
کے بارہ میں کوئی اثر نہ ہو تو اسکو اس چیز پر
قیاس کیا جاتا ہے جس کے متعلق آثار

على الخفين ولم تقيسوا على واحد منهما فلاحتى شيء اختلف هذا وغيره من مواضع الوضوء وقد زعمتم انه لا اثر عندكم في غير هذا من الاعضاء فينبغي لمن قاس على السنة والآثار ان يقيس على السنة ما لم يات فيه اثر لما قد جاءت فيه الآثار مما يشبهه (ص ۸ و ص ۹)

وارد ہوتے ہیں، بس تم نے مسح راس اور مسح علی الخفین کے متعلق دو اثر بیان کیے ہیں، لیکن ان میں سے کسی پر بھی قیاس نہیں کیا آخر اس میں اور دوسرے وضوء میں فرق و اختلاف کا سبب کیا ہے، جبکہ تم لوگوں کا خود خیال ہے کہ اس کے علاوہ کسی عضو کے بارہ میں تمھارے پاس کوئی اثر و حدیث نہیں ہے، اس بنا پر سنت پر قیاس کرنے والے کو چاہیے کہ وہ ایسی چیز کو سنت پر قیاس کرے

[illegible]

کسی ایک صحابی کی روایت کو مشہور احادیث و آثار کے مقابلہ میں حجت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اس پر بحث کرتے ہوئے "باب الخطاء والنسیان والسہو" میں لکھتے ہیں:

قيل لهم: لم يات فيما قلتم من الاحاديث الا حديث واحد حديث عبد الله بن بحينة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام من الركعتين ولم يجلس فسجد سجدتين وهو جالس قبل السلام، قالوا نعم هذا حديث عبد الله بن بحينة وبه اخذنا

ان لوگوں کے خلاف یہ دلیل دی جائیگی کہ تم لوگوں نے جو کچھ کہا ہے اس کے متعلق صرف ایک ہی حدیث ہے، اور وہ یہ کہ عبد اللہ بن بحینہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہیں کہ آپ دوسری رکعت میں کھڑے ہو گئے اور قعدہ نہیں کیا اس لیے آپ نے آخری قعدہ میں سلام سے پہلے دو سجدے کیے، اہل مدینہ کا بیان ہے کہ یہ

قيل لهم فهل رويتم عن عبد الله ابن بحينة او روى فقيه قط حديثا غير هذا الحديث قالوا لا نعلم انه قد جاء عنه حديث غير هذا، قيل لهم أفنقبل هذا ونترك السنة والآثار المعروفة بقول رجل لا يروى عنه غير حديث واحد، وقد روينا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا بعينه عن امام كان من ائمة المسلمين يأمنه عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الامصار ويستعمله عليها اعرف بالرواية واعلم بها واشهر بصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم من عبد الله ابن بحينة وذلك المغيرة بن شعبة رضى الله عنه الله صلى باهل الكوفة فقام

عبد اللہ بن بحینہ کی حدیث ہے اور اسی پر انکا عمل ہے، لیکن جب ان سے یہ پوچھا جائے کہ تم لوگوں یا کسی اور فقیہ نے بھی ان سے اسکے علاوہ کبھی کوئی اور حدیث بیان کی ہے تو وہ کہیں گے کہ ہم کو کسی روایت کا علم نہیں ہے، ایسی صورت میں ان سے کہا جائیگا کہ کیا ہم لوگ مشہور سنن و آثار کو محض ایک ایسے شخص کے قول کی بنا پر ترک کر کے جس سے اس کے علاوہ اور کوئی بھی حدیث مروی نہیں ہے، اسکو قبول کر لیں، جبکہ ہمارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعینہ یہی حدیث مسلمانوں کے ایک امام کے واسطے سے موجود ہے جن کو حضرت عمرؓ بن الخطاب نے امصار و بلاد میں امین مقرر کیا تھا، اور جو روایات و آثار کے بہت بڑے عالم اور عبد اللہ بن بحینہؓ کے مقابلہ میں صحبت رسولؐ میں زیادہ شہرت بھی رکھتے تھے، یہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ ہیں، جنھوں نے کوفہ والوں کو نماز پڑھائی، اور دوسری رکعت میں بغیر قعدہ کے

من ركعتين، ولم يجلس فلما تشهد سلّم، ثم سجد سجدتين للسهو، ثم روى ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فعل هذا بعينه، فلو كان الرجلان كلاهما ثقة وكلاهما مأمون على ما رويا لكان الذي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فعله فهو احق أن يؤخذ بقوله من الذي قال لم اسمعه يسلم حتى سجد سجدتين لان من قال لم اسمعه يسلم حتى سجد سجدتين ليست تقبل شهادة في الاشياء على مثل هذا، وانما تقبل الشهادة اذا قال سمعت ورأيت فاما من قال لم اسمع ولم ار فليس يؤخذ بقوله وعندنا فيما قلنا بعينه آثار على خلاف ما روى عبد الله ابن بجينة (ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۶)

اٹھ کھڑے ہوئے اور آخری قعدہ میں تشہد کے بعد سلام پھیرا اور سہو کے دو سجدے کیے، اس کے بعد کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی بعینہ ایسے ہی کیا تھا، اس لیے اگر دونوں ہی آدمی اپنی روایت میں ثقہ و مامون ہوں جب بھی اس شخص کا قول جو کہتا ہے کہ اس نے اس کو رسول اللہ سے سنا ہے، اس شخص کے مقابلہ میں زیادہ قابل قبول ہوگا جو کہتا ہے کہ اس نے یہ نہیں سنا کہ آپنے دو سجدے کرنے سے پہلے سلام نہیں پھیرا، اس لیے کہ اس قسم کے مسائل میں ایسی شہادت قبول نہیں کیجاتی، جو یہ کہتا ہے کہ میں نے نہیں سنا کہ آپنے دو سجدے کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا ہو بلکہ اسکی شہادت قبول کیجاتی ہے جو یہ کہتا ہے کہ میں نے سنا اور دیکھا، اس شخص کے قول کا اعتبار نہیں کیا جاتا جو یہ کہتا ہے کہ میں نے نہ سنا اور نہ دیکھا اور ہمارے پاس تو ہمارے قول و مسلک کی تائید میں اسی طرح کے اور بھی آثار ہیں اور وہ عبد اللہ بن بحینہ کی روایت کے خلاف ہیں۔

احادیث رسول اور آثار صحابہ کے مقابلہ میں تابعین یا ان کے بعد کے اہل علم کا قول و فعل حجت نہیں بن سکتا اور اسلاف کے مقابلہ میں اخلاف کا قول مرجوح ہے، اسے "باب صلوٰۃ الجمعۃ" میں مسجد سے متصل مکانات میں نماز جمعہ پڑھنے کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

قيل لهم: وكيف جاز هذا في ذالك الزمان، ولم يجز في هذا الوقت؟ ما جاء غير الاول او جاء قوم افقه من الاولين ما العلم الا علم الاولين الذين رخصوا في ذلك، وما الفقه الا فقههم، وهم كانوا اعلم بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم واقرب به عهدا منا، فلو رأوا ذالك قبيحا ما فعلوه (ج ۱، ص ۲۹۱)

اہل مدینہ کے خلاف یہ کہا جائیگا کہ یہ اس زمانہ میں کیسے جائز تھا اور اس زمانہ میں یہ کیوں جائز نہیں ہے؟ کیا پہلے کے مقابلہ میں کوئی اور روایت ہے، یا سلف سے زیادہ صاحب فقہ لوگ پیدا ہو گئے ہیں؟ فقہ و علم تو دراصل انہی اسلاف ہی کا معتبر سمجھا جائیگا جنھوں نے اس کی رخصت و اجازت دی ہے، کیونکہ ان لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملات سے زیادہ واقفیت تھی اور اس لیے بھی کہ وہ زمانہ میں ہم سے زیادہ قریب تھے، پس وہ اگر اسکو برا سمجھتے تو کبھی نہ کرتے۔

احادیث و آثار کے ہوتے ہوئے حنفیہ کے یہاں قیاس جائز نہیں ہے، "باب قیام الرجل حین ینہض الی الصلوٰۃ" میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

وقال محمد بن الحسن: السنة والآثار في هذا معروفة مشهورة لا يحتاج معها الى

اس سلسلہ میں سنن و آثار بکثرت اور معروف ہیں، اور ان کی موجودگی میں نظر و قیاس کی کوئی ضرورت

نظر وقیاس (ص۳۱۶) ہی نہیں

حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو غلط قرار دیتے ہوئے کتاب الصوم کے "باب الرجل یاکل او یشرب ناسیاً" میں لکھتے ہیں۔

وقال محمد بن الحسن: کیف قال اهل المدینة هذا القول ما سمعنا ان احدا یزعم انه من اکل اوشرب ناسیاً ان علیه القضاء، ولقد جاءت الآثار فی ذالک والناس یجمعون علیها ان من اکل ناسیا اوشرب ناسیا فانما ذالک طعمة اطعمها الله ایاه وسقاه، وان اهل المدینة لیعلمون ان هذا لا ینبغی ان یوخذ بالرأی للآثار التی جاءت مما لایقدر علی رده احد، وقال ابوحنیفة لولا ماجاء فی هذا من الآثار لامرت بالقضاء (ص۳۹۲)

محمد بن الحسن بیان کرتے ہیں کہ اہل مدینہ یہ کس طرح کہتے ہیں کہ ہم نے کوئی ایسا شخص نہیں سنا جو یہ خیال کرتا ہو کہ اگر کوئی شخص بھول کر کھاپی لے تو اس پر روزے کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ اس بارہ میں جو حدیثیں وارد ہیں اور جن پر لوگوں کا اجماع ہے وہ یہ ہے کہ جس نے بھول کر کھاپی لیا تو اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا، اور اہل مدینہ اس سے خوب واقف ہیں کہ ان حدیثوں اور آثار کے مقابلہ میں جن کی تردید کوئی شخص نہیں کرتا رائے اور قیاس کو اختیار کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے، اسی لیے امام ابوحنیفہؒ کا ارشاد ہے کہ اگر اس بارہ میں حدیث و آثار نہ ہوتے تو میں بھی قضا کا حکم دیتا۔

یہ اقتباسات اگرچہ طویل ہوگئے ہیں، مگر ان سے معلوم ہوسکتا ہے کہ فقہ حنفی کی بنیاد احادیث و آثار پر ہے، اور روایت کے ساتھ درایت سے بھی بھرپور کام لیا گیا ہے، اور یہ کہ قیاس کو بدرجۂ مجبوری خاص حالات میں بقدر ضرورت کام میں لایا گیا ہے۔

اوپر کی مثالوں میں روئے سخن چونکہ اہل مدینہ کی طرف ہے، اس لیے ایک گونہ مقابلہ کی شکل معلوم ہوتی ہے، مگر اس مقابلہ میں حق و انصاف کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوٹنے پایا ہے، بلکہ بہت سے مسائل میں امام محمدؒ نے اپنے استاذ امام ابوحنیفہؒ کے مقابلہ میں اہل مدینہ کا ساتھ دیا ہے اور ان کے مسلک کو راجح قرار دیکر اپنا مسلک بتایا ہے، چنانچہ امام جالس کی امامت کے بارے میں لکھتے ہیں:

قال محمد بن الحسن: قول اهل المدینة فی هذا احب الی من قول ابی حنیفة وان کنت احتججت لابی حنیفة بحجة ثابتة لم تر اهل المدینة بحجج منها ولکنه بلغنا عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: لا یؤمن الناس احد بعدی جالسا، ولم یبلغنا ان احدا من ائمة الهدی ابی بکر ولا عمر وعثمان ولا علی ولا غیرهم أموا جلوسا فاخذنا

امام محمدؒ بن حسن کہتے ہیں کہ اس بارہ میں میرے نزدیک اہل مدینہ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے قول سے زیادہ پسندیدہ ہے، گو میں نے ان کی تائید میں ایسی قاطع دلیل پیش کردی ہے جس کے بعد اہل مدینہ کے لیے مفر کی کوئی صورت نہیں رہ گئی ہے، لیکن چونکہ ہم کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ خبر ملی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میرے بعد کوئی شخص بیٹھ کر نماز نہ پڑھائے اور ہم ائمہ ہدیٰ ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ وغیرہ میں سے کسی کے بارہ میں یہ نہیں معلوم ہوا کہ انھوں نے بیٹھ کر نماز پڑھائی ہو، اسلیے ہم نے اسکو

بھذا لانہ اوثق الخ (ص۱۲)

اختیار کرلیا جو قابل وثوق و اعتماد ہے۔

صلوٰۃ کسوف میں امام ابوحنیفہؒ اور اہل مدینہ کے اقوال نقل کرکے لکھتے ہیں

وقال محمد بن الحسن: قد جاءت فی قول ابی حنیفۃ آثار علی ما قال وجاءت فی قول اھل المدینۃ آثار علی ما قالوا (ص۳۱۹)

محمدؒ بن حسن فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تائید میں جیسا کہ ان کا بیان ہے آثار وارد ہیں اور اہل مدینہ کا بھی خیال ہے کہ انکی تائید میں آثار و روایات موجود ہیں۔

باب ما یقسم للمصدق من الورق" میں ایک مقام پر لکھتے ہیں

وقال محمد بن الحسن: القول الاول احسن القولین وھو المعول الذی اجمع علیہ اھل الکوفۃ واھل المدینۃ (ص۴۹۷)

محمد بن الحسن کا بیان ہے کہ دونوں اقوال میں پہلا قول زیادہ بہتر ہے، اور وہی زیادہ قابل اعتماد بھی ہے اور اسی پر اہل کوفہ اور اہل مدینہ کا اجماع ہے۔

باب زکوٰۃ اموال الیتٰمی میں امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ جب یتیم بچے پر نماز فرض ہوتی ہے تو اس کے مال میں زکوٰۃ بھی فرض ہوتی ہے۔ اور اہل مدینہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یتیم کے مال کی زکوٰۃ نکالنی چاہیے، اس پر امام محمدؒ لکھتے ہیں:

وقال محمد بن الحسن: قد جاءت فی ھذا آثار مختلفۃ واحبھا الینا ان ھتزکی حتی یبلغ (ص۵۰۴)

امام محمد بن حسن کا ارشاد ہے کہ اس کے بارہ میں مختلف روایات ہیں، لیکن میرے نزدیک زیادہ بہتر مسلک یہ ہے کہ بلوغ سے پہلے

ایام تشریق میں تکبیرات میں اپنے استاذ امام ابوحنیفہؒ کے قول کو یوں مرجح قرار دیتے ہیں:

وقال محمد بن الحسن: وھذا القول احب الینا من قول ابی حنیفۃ (ص۳۱)

محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ یہ قول ہمارے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کے قول سے زیادہ عمدہ ہے۔

باب زکوٰۃ النخل والحبوب میں ایک مقام پر کھل کر اپنے استاذ امام ابوحنیفہؒ کے قول کا یوں انکار کیا ہے:

ولسنا ناخذ بھذا من قول ابی حنیفۃ وابراھیم ولکنا ناخذ بما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وانہ قال الخ (ص۵۰۳-۵۰۴)

ابراہیمؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہمارے نزدیک قابل اختیار نہیں بلکہ ہم اس کو اختیار کرتے ہیں جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو۔

اسی باب میں ایک جگہ اہل مدینہ کی موافقت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وکذالک قولنا، ونحن نری ایضا ان توخذ الصدقۃ الخ (ص۵۱۲)

یہی ہمارا بھی مسلک ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ زکوٰۃ لیجائے گی۔

الغرض پوری کتاب فقہ اسلامی کے نکات و اسرار سے معمور ہے، اور امام محمدؒ کو اسلامی تفقہ و تشریع میں جو مقام حاصل ہے، اور ان کی دوسری کتابوں میں جو بالغ نظری پائی جاتی ہے، وہ اس کتاب میں بھی موجود ہے، اسلامی قوانین و تشریعات کے سلسلے میں اسلام کا یہ قدیم ترین ماخذ دور حاضر کی فقہی جد و جہد میں بڑے کام کی چیز ہے، اور فقہ اسلامی پر کام کرنے والے اہل علم و تحقیق کے لیے ایک قدیم ترین دستاویز ہے۔

یہود کی تصویر قرآن و بائبل میں

از

جناب مولوی حبیب ریحان ندوی استاد جامعہ اسلامیہ لیبیا

(۲)

گذشتہ مضمون میں یہ بات معلوم ہو چکی کہ یہود کی تاریخ اور ان کا کردار کیا تھا، اس کی روشنی میں انبیائے بنی اسرائیل نے حضرت مسیح علیہ السلام کے آنے کی پیشنگوئیاں بھی کی تھیں، لیکن جب وہ تشریف لائے تو یہود نے ان کو نہیں مانا۔

حضرت مسیحؑ خود یہودی تھے، اس لیے آپ نے فرمایا کہ میں کوئی نیا دین نہیں لایا بلکہ یہودی مذہب کو مکمل کرنے آیا ہوں، اور یہودی علماء کے اعزاز و اکرام کی طرف عوام کو بلایا،

"یہ نہ سمجھنا کہ میں ناموس کو توڑنے آیا ہوں یا انبیاء کو بلکہ میں پورا کرنے آیا ہوں" (متی ۵ : ۱۷)

اور آگے چل کر فرمایا

"اس لیے میں تم سے کہتا ہوں کہ اگر تمھاری اطاعت کینسہ اور علماء سے نہ بڑھی تو تم ملکوتِ آسمانی میں داخل نہیں ہو سکتے۔" (متی ۵ : ۲۰)

لیکن یہود نے آپ کے بارہ میں وہ افترا پردازیاں کیں اور اتنا جھوٹا پروپیگنڈا کیا کہ دل پر جبر کیے بغیر ان کو نقل نہیں کیا جا سکتا، جس کی تفصیل ہم آگے پیش کریں گے،

آپ کے معجزات کا مذاق اڑایا، شیاطین کا سردار آپ کو کہا" (متی ۱۲ : ۲۴) جھوٹا مدعی اور مجدف

ثابت کیا (متی ۲۶ : ۶۵) گمراہ اور گمراہی کا پھیلانے والا بتایا (متی ۲۷ : ۶۳)۔ اور اس غصہ و غضب کی اصل وجہ یہ تھی کہ یہود کے علماء و فقہاء، اور کینسہ نے دین کی صحیح تعلیمات کو چھوڑ کر تقلید پر دین کی بنیاد رکھی تھی، اور بھولے بھالے عوام میں خدا کی رحمت و مغفرت کے نام پر تجارت کا کاروبار پھیلا رکھا تھا، معبد کو جو عبادت اور طہارت کا گھر ہے، نجس بنا دیا تھا، اس لیے مسیحؑ نے کھل کر ان کے کردار پر تنقید کی اور عوام کو بتایا کہ ان کے کہنے پر عمل کریں لیکن ان کی جیسی بداعمالیاں نہ کریں۔

"پھر یسوع نے مجمع سے کہا اور شاگردوں کو خطاب کیا کہ موسیٰ کی مسند پر کینسہ اور فقہاء بیٹھے ہیں تو جو بھی وہ کہیں اس کو یاد کرو، محفوظ کرو اور اس پر عمل کرو لیکن ان کے اعمال کے مطابق کام نہ کرو، کیونکہ وہ جو کہتے ہیں وہ کرتے نہیں۔" (متی ۲۳ : ۱-۴)

یہودی علماء کی برملا توبیخ کی اور ان سے مطالبہ کیا کہ وہ خدا کے احکام کی طرف متوجہ ہوں،

"تم پر ہلاکت ہو اے کتبہ و فقہاء ریاکارو کہ تم ملکوتِ آسمانی کو لوگوں کے سامنے بند کرتے ہو، نہ تم خود داخل ہوتے اور نہ دوسروں کو داخل ہونے دیتے ہو۔" (متی ۲۳ : ۱۳)

"اے اندھو جو مچھر کو چھانتے ہو اور اونٹ کو نگل جاتے ہو۔" (متی ۲۳ : ۲۴)

"یہ مکتوب تھا کہ میرا گھر نماز کا گھر ہو تمام امتوں کے لیے اور تم نے اس کو چوروں کا غار بنا دیا ہے۔" (مرقس : ۱۱)

تاریخ شاہد ہے کہ خود حضرت مسیحؑ کے متبعین اور رجال دین نے گرجے کی قوت کے زمانے میں کس طرح دین کو تجارت کا ذریعہ بنایا، اور خدا کے گھر میں بیٹھ کر کس طرح "خدا کے بیٹے" کے نائب پوپ مغفرت کے پروانے بانٹا کرتے اور عیش و تنعم کی زندگی گذارتے تھے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین کے نام سے لوگ گھبرا گئے۔ لوتھر، زونگلی اور کلفن نے گرجے کے خدائی کا طلسم توڑ دیا، اور عیسائیوں کو حریت فکر و نظر کی دعوت دی،

یہود اور ان کے علماء سے مخاطب ہو کر ہیکل میں مسیحؑ نے کہا تھا:

"تم پر ہلاکت ہو کہ تم انبیاء کی قبریں بناتے ہو اور صدیقین کے مدافن کو مزین کرتے ہو اور کہتے ہو کہ اگر ہم اپنے باپ دادا کے زمانے میں ہوتے تو انبیاء کے خون میں شریک نہ ہوتے، اس طرح تم اپنے آپ پر یہ ثابت کرتے ہو کہ تم انبیاء کے قاتلین کی اولاد میں سے ہو، اس لیے تم ان کا پیمانہ بھر دو۔ اے سانپو اے افاعی کی اولاد ایسے تم جہنم کے قرض سے بچ سکتے ہو" (متی ۲۳: ۲۷-۳۳)

"تم پر ہر وہ خون پڑے گا جو ہابیل الصدیق سے لیکر زکریا بن برخیا تک کا ہے جس کو تم نے ہیکل اور مذبح کے درمیان قتل کیا تھا" (متی ۲۳-۳۵)

یہود کی خیانتوں اور علمائے یہود کے وسائس سے عاجز آکر حضرت مسیحؑ نے ان کے مقدس شہر اورشلیم (بیت المقدس) کے متعلق فرمایا کہ

"اے اورشلیم اے اورشلیم انبیاء کی قاتل، رسولوں کو پتھر مارنے والی کتنی دفعہ میں نے چاہا کہ تیری اولاد کو اس طرح جمع کروں جس طرح مرغی اپنے بچوں کو پروں کے نیچے کرتی ہے، لیکن تو نے یہ نہیں چاہا، اس لیے اب یہ تیرا گھر برباد ہونے جا رہا ہے"

(متی ۲۳: ۳۷-۳۹) (لوقا ۱۳: ۳۳-۳۵)

حضرت مسیحؑ کے وعظ و نصائح سے عاجز آکر انھوں نے ان سے پوچھا کہ یہ بتاؤ تم کو یہ حق کس نے دیا ہے کہ تم اس قدر بلندی سے باتیں کرو، لوگوں پر تحکم کرو اور سب کو برا بھلا کہو، اور بادشاہت کرو؟ اس سوال کا مقصد یہ بھی تھا کہ ممکن ہے اس کے جواب میں مسیحؑ کوئی ایسی بات کہدیں جو رومی حکومت کے خلاف ہو، اور ان کے خلاف مقدمہ قائم کرنے کا موقع ملجائے،

یہودیوں نے ان سے پوچھا

"کس قوت سے تم یہ کام کرتے ہو اور کس نے تم کو یہ سلطان دیا ہے؟"

مسیحؑ نے جو ان کے خبث سے واقف تھے، یہ جواب دیا:

"میں تم سے ایک بات پوچھوں گا، اگر تم نے اس کی بابت مجھے بتا دیا تو میں بھی تم کو یہ بتا دوں گا کہ میں کس کے سلطان سے یہ کرتا ہوں۔ یوحنا کی معمودیت کہاں سے تھی، آسمان سے یا لوگوں سے؟ تو انھوں نے اپنے دلوں میں سوچا کہ اگر یہ کہا کہ آسمان سے تو وہ کہے گا، پھر تم اس پر ایمان کیوں نہ لائے۔ اور اگر کہا لوگوں سے تو لوگوں کا ڈر ہے۔ کیونکہ یوحنا سب عوام کے نزدیک نبی کی طرح تھے۔ تو انھوں نے یسوع کو جواب دیا کہ ہم نہیں جانتے، تو اس نے کہا کہ اس لیے میں بھی تم سے یہ نہ کہوں گا کہ میں کس کے سلطان سے کرتا ہوں" (متی ۲۱: ۲۳-۲۷)

علماء و فقہاء کا یہ کردار تھا، اور حضرت عیسیٰؑ کی پاکیزہ زندگی، ان کی پرحکمت باتیں سن کر اور ان کے معجزات دیکھ کر عوام ان کی طرف مائل ہوتے تھے، ہیکل میں بھی عوام علمائے بنی اسرائیل کے مقابلہ میں ان کی گفتگو سنتے تھے، اس لیے علماء نے اس کی کوشش شروع کی کہ یسوع کو اس طرح ختم کر دیا جائے کہ عوام میں برہمی نہ پیدا ہو، کیونکہ مسیحؑ کی تعلیم سے ان کی سرداری، کہانت کی مسند اور دین کے نام پر تجارت خطرہ میں پڑ گئی تھی، چنانچہ انھوں نے ان کی گرفتاری کا ایک حیلہ سوچا، لیکن مسیحؑ اس کو سمجھ گئے۔

"انھوں نے اپنے شاگردوں کو ہیرودوسین کے ساتھ بھیجا، انھوں نے کہا کہ اے معلم آپ سچے ہیں، اللہ کا راستہ سچائی سے دکھاتے ہیں، اور کسی انسان کی پرواہ نہیں کرتے ہے۔ کیونکہ آپ انسانوں کے چہرے نہیں دیکھتے، اس لیے ہم سے کہیے کہ آپ کی کیا رائے

کیا یہ جائز ہے کہ جزیہ قیصر کو دیا جائے یا نہیں۔ تو یسوع نے ان کی خباثت کو جان لیا، اور کہا اے ریاکارو مجھے کیوں تجربے میں ڈالتے ہو، مجھے جزیہ کا سکہ دکھاؤ تو آپ کو دینار پیش کیا گیا، آپ نے کہا کس کی یہ تصویر ہے اور کس کی تحریر، انھوں نے کہا قیصر کی، تو آپ نے کہا جو قیصر کا ہے وہ قیصر کو دو اور جو اللہ کا ہے وہ اللہ کو دو۔" (متی ۲۲: ۱۹-۲۱)

اس جواب سے ان کو اندازہ ہو گیا کہ مسیح کو اس قسم کے الزام میں پکڑنا مشکل ہے، ان پر کوئی تہمت لگائی جائے۔

حضرت مسیح پر ایک بڑا الزام یہ بھی تھا کہ آپ یہود کی مذہبی تعلیمات کی مخالفت کرتے ہیں، ایک دوسرا الزام یہ تھا کہ مسیح ناموس الٰہی یعنی نبوت کا سلسلہ بنی اسرائیل سے بنی اسمٰعیل میں منتقل ہو جانے کی دھمکی دیتا ہے، اس کو وہ اپنی زبان سے تو نہیں کہتے تھے، اس لیے کہ اس سے عوام اور رومی حکومت کو کوئی دلچسپی نہیں ہو سکتی تھی، برنابا کی انجیل میں ہے کہ

"اور سب سے سخت بات تو یہ کہ وہ کہتا ہے کہ مسیا، رسول، نسل داؤد سے نہ آئیگا۔ (جیسا کہ ہم نے اس کے ایک خاص شاگرد سے سنا) بلکہ کہتا ہے کہ وہ نسل اسمٰعیل سے ہوگا۔ اس لیے اگر ہم نے اس انسان کو زندہ چھوڑ دیا تو بنی اسمٰعیل رومیوں کے نزدیک بہت دھا والے بن جائیں گے اور ان کو ہمارا ملک دے دیں گے۔" (برنابا، فصل ۱۴۲: ۱۷-۱۹)

انجیل متی میں اس کا ذکر ان الفاظ میں ہے

"ایک شخص گھر کا مالک جس نے انگور بوئے اور باغ کے گرد بہاڑ لگائی، اور رس نکالنے کی مشین لگادی، اور "انگور والوں" کے سپرد کر دیا [یعنی دوسرے شخص کو دے گیا] اور جب پھلوں کا وقت قریب آیا تو اس نے اپنے نوکر ان انگور والوں کے پاس بھیجے کہ پھل لائیں، تو انھوں نے اس کے نوکروں کو قتل کر دیا، کوڑے لگائے اور بعض کو

سنگسار کر دیا، پھر اس نے اپنے دوسرے نوکر بھیجے تو ان کے ساتھ بھی یہی کیا، آخر میں اپنے لڑکے کو یہ سمجھ کر بھیجا کہ اس سے ڈریں گے لیکن انگور والوں نے جب لڑکے کو دیکھا تو آپس میں کہا کہ یہی وارث ہے، آؤ اس کو قتل کریں، اور اس کی میراث پر قبضہ کر لیں، اس کو پکڑا اور باغ کے باہر قتل کر دیا، تو باغ والا آئے گا تو انگور والوں کے ساتھ کیا کریگا، تو لوگوں نے کہا ان ناہنجاروں کو بری طرح ہلاک کریگا، اور باغ کو دوسرے انگور والوں کو دیگا جو اس کے پھل وقت پر ادا کریں گے۔ اس وقت یسوع نے کہا کہ کیا تم نے کتابوں میں کبھی نہیں پڑھا کہ وہ پتھر جس کو عمارت بنانے والوں نے رفض کر دیا تھا وہ زاویے کا سر ہو گیا، رب کی طرف سے یہ ہوا لیکن ہماری نگاہوں میں وہ عجیب بات ہے، اس لیے میں تم سے کہتا ہوں ملکوت اللہ تم سے چھین لیا جائے گا اور ایسی امت کو دیا جائے گا جو اس کے مطابق کام کرے۔ (متی ۲۱: ۳۳-۴۳)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت مسیح نے بنی اسمٰعیل میں نبوت و امامت کے منتقل ہو جانے کی پیشین گوئی خدا کی طرف سے کر دی تھی، جو پوری ہو کر رہی، کیونکہ تاریخ شاہد ہے کہ بنی اسرائیل سے ملکوت الٰہی لے کر بنی اسمٰعیل کو دیا گیا اور رفض شدہ پتھر سے صریح اسمٰعیل مراد ہیں جن کو سارہ نے

"بچے اور ماں کو نکالدیا تھا اور کہا کہ اس لونڈی کا بچہ میرے بچے کے ساتھ وارث ہوگا۔" (تکوین ۲۱: ۱۰)

"لونڈی کی اولاد کو بھی امت بناؤں گا، کیونکہ وہ تیری نسل سے ہے۔" (تکوین ۲۱: ۱۳)

اور جب پیاس سے رویا تو

"بچہ کی آواز رب نے سن لی اور ملک الٰہی نے آسمان سے ہاجرہ کو پکارا اور کہا تجھے کیا ہے، اے ہاجرہ خوف نہ کر کیونکہ اللہ نے بچے کی آواز سن لی، کھڑی ہو کر

بچے کو اٹھالے اور اپنے ہاتھ اس سے مضبوط کرلے کیونکہ میں اس کو عظیم امت
بنا دوں گا۔" (تکوین ۲۱ : ۱۷-۱۸)

اور "راس الزاویہ" سے سب سے اشرف و افضل رسول مراد ہیں، اس طرح امت اسلامیہ
کی افضلیت کا اعلان کیا گیا، اس کا مصداق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اور
کون ہو سکتا ہے۔ اور بنی اسمٰعیل میں آپ کے علاوہ اور کون پیغمبر پیدا ہوا، اس کی مزید
توضیح اس حدیث سے ہوتی ہے،

مثلی ومثل الانبیاء من قبلی	میری اور مجھ سے قبل کے انبیاء کی مثال
کمثل رجل بنی بیتا فاحسنہ	یہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے گھر بنایا، اسکو
واجملہ الا موضع لبنۃ فی	حسین و جمیل کیا لیکن ایک اینٹ کی جگہ
زاویۃ من زوایاہ فجعل	ایک کونے میں باقی ہے، تو لوگ اس کے
الناس یطوفون بہ ویعجبھم	گرد طواف کرنے لگے اور عمارت ان کو
البناء فیقولون الا وضعت	پسند آئی تو انھوں نے کہا کہ یہاں پر اگر
ھاھنا لبنۃ فیتم البناء قال	اینٹ رکھ دی جائے تو عمارت پوری ہو جائے
صلی اللہ علیہ وسلم فانا اللبنۃ	حضورؐ نے فرمایا تو میں وہ اینٹ ہوں
جئت فختمت الانبیاء (مسلم شریف)	آیا ہوں تاکہ انبیاء کا خاتم ہوں۔

مسیح کا ایک بڑا جرم ان کی نظر میں یہ بھی تھا کہ وہ بنی اسرائیل سے ملکوت الٰہی کے چھن جانے
کی دھمکی دیتا ہے، بنی اسرائیل جس قدر نسلی تعصب کے حامی تھے اور ہیں، اس کو پیش نظر کوئی تعجب
نہیں کہ حضرت مسیحؑ کا سب سے بڑا جرم یہی ہو لیکن یہ ایسا جرم تھا کہ نہ تو رومانی حکام کے سامنے اس کو
بیان کیا جا سکتا تھا، اور نہ عوام الناس کے لیے اس میں کوئی کشش تھی، اس کو اپنی نجی مجلسوں یا

دل کی سیاہ تاریکیوں میں بھی سوچا اور دہرایا جاتا تھا،

مصلوبیت مسیح اور یہود

حضرت مسیحؑ کے اس جرم میں یہودیوں نے ان کو سولی دلانے کی کوشش کی
جس میں ان کو ناکامی ہوئی، قرآن مجید نے تصریح کی ہے

وما قتلوہ وما صلبوہ ولکن	اور انھوں نے نہ تو اس کو قتل کیا نہ سولی
شبہ لھم وان الذین اختلفوا	چڑھایا لیکن ان پر مشابہ ہو گیا اور جو لوگ
فیہ لفی شک منہ ما لھم بہ	وہ اختلاف کرتے ہیں، اس میں شک نہیں
من علم الا اتباع الظن وما	جس کا ان کو علم نہیں سوائے گمان کی
قتلوہ یقینا بل رفعہ اللہ	اتباع کے، اور یقیناً ان کو قتل نہیں کیا
الیہ (نساء - ۱۵۶)	بلکہ اللہ نے اس کو اوپر اٹھا لیا۔

حضرت مسیحؑ کے آسمان پر جانے کا مسیحی بھی عقیدہ رکھتے ہیں لیکن تین دن بعد، یہود اس کے
بھی قائل نہیں، انجیل برناباصاف کہتی ہے کہ یہودا کو آپ کے بدلے قتل کیا گیا، قرآن یہ بھی کہتا ہے
کہ یہود کا یہ دعویٰ ہے کہ انھوں نے مسیحؑ کو قتل کیا،

وقولھم انا قتلنا المسیح	اور ان کا کہنا کہ ہم نے مسیح بن مریم
عیسی ابن مریم رسول اللہ (نساء ۱۵۶)	رسول اللہ کو قتل کیا ہے،

اسلامی عقیدہ کے اعتبار سے ان مسائل میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے، اس لیے اسکی
تفصیل کی ضرورت نہیں، لیکن یہود و نصاریٰ کے عقیدہ کے بارہ میں ہم ان ہی کی کتابوں سے
اس مسئلہ پر روشنی ڈالیں گے کہ حضرت مسیحؑ کا قتل یا اس کی تمام کوششیں یہود ہی نے کی تھیں،
قرآن پاک کو یہود و نصاریٰ نہیں مانتے جس طرح اناجیل کو یہود نہیں مانتے اور انجیل
برنا با کے بارے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، اسلیے ہم صرف انجیل کی ان آیات سے استدلال کرینگے

جن کو ہر مسیحی صحیح مانتا ہے۔

پہلے ہم اس واقعہ کی تفصیل انجیل متی سے نقل کرتے ہیں، جن چیزوں میں تعبیر کا اختلاف ہے ان کو دوسری انجیلوں سے بعد میں واضح کر دیں گے۔

اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ خود حضرت مسیحؑ نے پیشین گوئی کی تھی کہ میں پکڑ کر یہود کے کتبہ، فقہا، کے سپرد کیا جاؤں گا۔

"ہم اس وقت اورشلیم میں چل رہے ہیں اور ابن انسان کہنہ و کتبہ کے سپرد کیا جائے گا، اور وہ اس پر موت کا حکم لگائیں گے اور اس کو امتوں کے سپرد کریں گے کہ وہ اس کے ساتھ استہزا کریں اور کوڑے لگائیں اور سولی پر چڑھائیں۔" (متی ۲۰: ۱۸-۱۹)

اس کے بعد اب تاریخی ادوار دیکھئے:

"یسوع نے اپنے تلامذہ سے کہا تم جانتے ہو کہ دو دن کے بعد عید فصح ہوگی اور ابن انسان کو گرفتار کیا جائے گا تاکہ سولی دیا جائے۔" (۲۶-۱)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت مسیح کو سولی کا پہلے سے علم تھا۔

"اس وقت کہنہ اور کتبہ کے رئیس اور عوام کے سردار رئیس الکہنہ کے گھر میں جمع ہوئے جس کا نام قیافا تھا اور مشورہ کیا کہ کس طرح یسوع کو مکر کے ساتھ پکڑیں اور قتل کریں لیکن انھوں نے کہا کہ یہ عید میں نہ ہو کہیں عوام میں کھلبلی نہ مچ جائے۔" (۲۶: ۲-۵)

پھر یہ پیشین گوئی تھی کہ

"میں سچ کہتا ہوں کہ تم میں سے ایک مجھکو پکڑوائے گا۔ ابن انسان کے لیے یہ مقدر ہو چکا ہے لیکن ہلاکت ہو اس شخص کے لیے جو ابن انسان کو سپرد کرے، اس شخص کے لیے بہتر تھا کہ وہ پیدا ہی نہ ہوا ہوتا۔" (۲۶: ۲۱-۲۴)

پھر باغ میں جاکر

"یسوع، پطرس اور زبدی کے دو بیٹوں کے ساتھ بیٹھا، اور اسے رنج و شکایت شروع ہوئی اور اس نے کہا کہ میرا نفس موت تک بہت غمگین ہے، یہاں ٹھہرو اور میرے ساتھ جاگو پھر تھوڑا سا آگے بڑھ کر منہ کے بل گر کے دعا اس طرح شروع کی، اے باپ اگر ممکن ہو تو یہ جام مجھ سے پار کر دے لیکن اس طرح نہیں جس طرح میں چاہوں بلکہ جس طرح تو چاہے۔" (۲۶: ۳۷-۳۹)

"اے باپ اگر اس جام کا پار ہونا ناممکن ہو تو پھر تیری مشیت پوری ہو کر رہے۔" (۲۶: ۴۲)

اس دعا کے بعد

"وہ گفتگو میں تھا کہ یہودا بارہ میں کا ایک آیا اور اس کے ساتھ بہت سا مجمع تھا، تلواریں اور لاٹھیاں لیے ہوئے، کاہنوں کے سردار اور عوام کے روساء کی جانب سے، اور ان کو یہ نشانی بتائی تھی کہ جس کو میں پیار کروں وہی مسیح ہے، اس کو پکڑ لینا، تو اس وقت یسوع کی طرف بڑھا اور کہا سلام اے میرے سردار اور بوسہ دیا، یسوع نے کہا اے ساتھی ایوں آئے ہو، اس وقت وہ بڑھے اور یسوع پر دست درازی کی اور اس کو پکڑ لیا، تو اس وقت تلامذہ میں سے ایک نے اس کے ہاتھ میں جو تلوار تھی کھینچ لی اور کاہنوں کے سردار کے غلام کو مارا جس سے اس کا کان کٹ گیا، تو یسوع نے کہا کہ تلوار اپنی جگہ پر لوٹا دے کیونکہ وہ سب جو تلوار سے لیتے ہیں تلوار ہی سے ہلاک کیے جاتے ہیں، کیا تو سمجھتا ہے کہ میں نہیں کر سکتا کہ اپنے باپ سے طلب کروں تو وہ میرے لیے بارہ فرشتوں کے لشکر ارسال کر دے تو پھر کیسے لکھا پورا ہوگا کہ ایسا ہی ہونا تھا۔" (۲۶: ۴۸-۵۴)

"اس وقت یسوع نے مجمع سے کہا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم تلواریں اور لاٹھیاں لیکر کسی چور پر نکلے ہو تاکہ مجھے پکڑو، ہر دن میں ہیکل میں بیٹھکر تم کو کہا کرتا تھا تو ایوں نہیں پکڑتے تھے۔" (۲۶: ۵۵)

اس قسم کے مقدمات دینی عدالت میں جس کے حکام کاہن اور مذہبی پیشوا تھے پیش ہوتے تھے،

اس کے فیصلہ کے بعد رومی حاکم کی عدالت کی تصدیق کے بعد اس کو نافذ کیا جاتا تھا، اس لیے حضرت مسیحؑ کو گرفتار کرنے کے بعد پہلے کہنہ کی عدالت میں پیش کیا گیا اور ان کے خلاف شہادت تلاش کی جانے لگی جس کا ملنا بہت دشوار ہوا لیکن

"آخر کار دو جھوٹے گواہ مل گئے جنھوں نے کہا کہ اس نے یہ کہا تھا کہ مجھے یہ قدرت ہے کہ ہیکل الٰہی کو توڑ دوں اور پھر تین دن میں بنا دوں، رئیس کہنہ نے کھڑے ہو کر کہا کہ کیا تو کسی بات کا جواب نہ دے گا، یہ دونوں کس چیز کی گواہی دے رہے ہیں، لیکن یسوع خاموش رہا، کہنہ کے سردار نے کہا، زندہ اللہ کی قسم کھا کر پوچھتا ہوں کہ بتا کیا تو مسیح ابن اللہ ہے، تو یسوع نے کہا تو نے کہہ دیا اور یہ بھی تجھ سے کہتا ہوں کہ اس وقت سے ابن انسان قوت کے داہنی طرف بیٹھے گا اور آسمان کے بادلوں پر آئے گا، تو کہنہ کے سردار نے اپنے کپڑے پھاڑ لیے اور کہا کہ یہ جھوٹ ہے، اسکے بعد ہم کو گواہی کی ضرورت نہیں، تم نے اس کی ڈینگیں سن لیں، تمھاری کیا رائے، تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ موت کا مستحق ہے، اس وقت اس کے چہرے پر لوگوں نے تھوکا، مکے مارے اور بعض نے چانٹے لگائے یہ کہتے ہوئے کہ بتا ہم کو اے مسیح کہ کس نے مارا۔" (۲۶ : ۶۰-۶۷)

اس سزا کے بعد یہودا کو پشیمانی ہوئی، انجیل متی کا بیان ہے کہ

"اس کو سپرد کرنے والے یہودا نے دیکھا کہ ان کو مجرم بنایا گیا تو نادم ہوا اور لوٹا دیے چاندی کے تیس سکے، رؤساء کہنہ اور شیوخ کو یہ کہتے ہوئے کہ میں نے غلطی کی جب کہ ایک بری خون کو پکڑوا دیا، تو انھوں نے کہا کہ ہم پر کیا ہے، تو دیکھ تو اس نے چاندی ہیکل میں پھینک دی اور چلا گیا، پھر چلا اور اپنا گلا گھونٹ لیا۔" (۲۷ : ۳-۵)

یہ واقعہ متی کی انجیل کے علاوہ دوسری انجیلوں میں نہیں ہے، کاہنوں کے فیصلہ کے بعد حضرت مسیحؑ رومی حاکم کے سامنے پیش کیے گئے،

"یسوع والی کے سامنے کھڑا ہوا، والی نے پوچھا کیا تو یہود کا بادشاہ ہے، یسوع نے کہا تو نے کہہ دیا اور جب کہ کاہنوں کے سردار اور عوام کے شیوخ اس کی شکایتیں کر رہے تھے، اس نے کسی چیز کا جواب نہیں دیا، بیلاطس نے کہا کیا تو نہیں سنتا کہ تجھ پر الزام لگائے جاتے ہیں تو اس نے کسی کلمہ کا بھی جواب نہیں دیا جس سے والی کو تعجب ہوا، اور والی کی یہ عادت تھی کہ عید کے دن لوگوں کے لیے ایک قیدی چھوڑتا تھا۔"

رومی حاکم حضرت مسیحؑ کو بے گناہ سمجھ کر چھوڑنا چاہتا تھا لیکن یہودیوں نے اصرار کر کے رومی حاکم کو سولی سزا دینے پر آمادہ کیا

"وہ جمع تھے تو ان سے والی نے پوچھا تم کس کو چاہتے ہو کہ میں چھوڑ دوں، باراباس[1] کو یا مسیح کو کیونکہ وہ سمجھ گیا کہ انھوں نے حسد کی وجہ سے اس کو پکڑا ہے، اور والی جب کرسئ عدالت پر بیٹھا تو اس کی بیوی نے کہلا بھیجا کہ باز رہنا اس نیکو کار سے کیونکہ میں اس کی وجہ سے آج بہت پریشان ہوئی خواب میں، لیکن کاہنوں اور عوام کے سرداروں نے عوام سے اصرار کیا کہ باراباس کو مانگ لیں اور یسوعؑ کے لیے ہلاکت۔"

"بیلاطس نے پوچھا مسیح کے ساتھ کیا کروں جو مسیح ہونے کا مدعی ہے، سب نے کہا پھانسی دی جائے۔" (۲۷ : ۱۱-۲۲)

"والی نے پوچھا اس نے کیا برائی کی تو لوگوں نے چیخ چیخ کر کہا پھانسی دی جائے، جب بیلاطس نے دیکھا کہ کوئی چیز فائدہ مند نہیں رہی بلکہ فساد ہو رہا ہے، تو پانی لیا اور اپنے دونوں ہاتھ مجمع کے سامنے دھوئے اور کہا میں اس نیکو کار کے خون سے بری ہوں تم جانو تو سب عوام نے کہا اس کا خون ہم پر اور ہماری اولادوں پر ہوگا، اس وقت یسوع کو کوڑے لگائے گئے اور سولی دی گئی۔" (۲۷ : ۲۳-۲۶)

---

[1] باراباس قاتل تھا جو شہر کے کسی ہنگامہ میں پکڑا گیا تھا۔

یہودیوں اور عیسائیوں کے عقیدے کے مطابق۔ اس کے بعد حضرت مسیحؑ کو سولی پر چڑھا دیا گیا راہگیر آپ کو دیکھکر اس طرح مذاق اڑاتے:

"اے ہیکل کو توڑ کر تین دن میں بنانے والے اپنے آپ کو چھٹکارا دلا دے اگر تو ابن اللہ ہے تو صلیب پر سے اتر آ، کاہنوں کے سردار بھی شیوخ و کتبہ کے ساتھ مذاق کر رہے تھے، اور کہتے تھے کہ دوسروں کو چھڑاتا تھا لیکن اپنے آپ کو چھڑانے پر قادر نہیں۔ اگر وہ اسرائیل کا بادشاہ تھا تو اب صلیب پر سے اتر آئے ہم اس پر ایمان لے آئیں گے۔ اس نے اللہ پر تہمت لگائی تھی اس لیے اب اس کو اللہ اگر چاہے تو بچالے" (۲۷: ۴۰ - ۴۳)

"۶ بجے ساری زمین پر اندھیرا چھا چکا تھا، ۹ بجے تک ۹ بجے یسوع بڑی زور سے چلایا ایلی ایلی (الٰہی الٰہی) تو نے مجھے کیوں چھوڑ دیا" (۲۷: ۴۵ - ۴۶)

مسیحیوں کے عقیدہ کے مطابق سولی دینے کے بعد حضرت مسیحؑ کی لاش دفن کر دی گئی اور دوسرے دن

"روساء کہنہ اور فقہاء بیلاطس کے پاس گئے اور کہا اے سردار ہم کو یاد آتا ہے کہ اس گمراہ نے کہا تھا کہ وہ تین دن بعد قبر سے اٹھے گا، اس لیے حکم دیجیے کہ تین دن تک قبر کی نگرانی کی جائے، تاکہ اس کے شاگرد اسے چرا نہ لیں اور عوام سے کہیں کہ وہ مردوں میں سے اٹھ گیا، تو آخری گمراہی پہلی گمراہی سے بھی زیادہ سخت ہو" (۲۷: ۶۳ - ۶۴)

اس کے بعد مسیحی معتقدات کے مطابق تین دن بعد حضرت مسیحؑ قبر سے نکل کر فرشتوں کے درمیان آسمان پر چلے گئے،

ان بیانات سے پوری طرح ثابت ہوتا ہے کہ یہودیوں ہی نے حضرت مسیحؑ کو سولی دلوائی، جس سے کوئی عیسائی انکار کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔

اب ہم اس واقعہ کے متعلق جزئی اختلاف یا تشریح دوسری اناجیل سے مختصر طور پر درج

کرتے ہیں، انجیل مرقس سے پتہ چلتا ہے کہ یہود کو قتل مسیح کا خیال پہلی بار کب آیا

"وہ اور شلم آیا، جب یسوع ہیکل میں داخل ہوا تو اس نے لوگوں کو نکالنا شروع کیا جو وہاں خرید و فروخت کرتے تھے، اور سناروں کی میزیں اور کبوتر بیچنے والوں کی کرسیاں الٹ دیں، اور وہ یہ کہکر ان کو سکھا رہا تھا کہ لکھا ہوا تو یہ تھا کہ میرا گھر نماز کا گھر ہو تمام امتوں کے لیے اور تم نے اس کو چوروں کا غار بنا دیا ہے، کتبہ اور کاہنوں کے سرداروں نے یہ سنا تو چاہا کہ اس کو ہلاک کر دیں لیکن وہ اس سے ڈرے کیونکہ مجمع سب کا سب اس کی تعلیم سے مبہوت ہو گیا" (مرقس ۱۱: ۱۵ - ۱۸)

انجیل لوقا کے بیان کے مطابق حضرت مسیحؑ کو ہلاک کرنے کا ارادہ اور ان کی مشکلات

"وہ ہر دن ہیکل میں تعلیم دیا کرتا تھا، اور کہنہ کے سردار کتبہ اور عوام کے لیڈر چاہتے تھے کہ اس کو ہلاک کر دیں، لیکن جو چاہتے تھے اس کو کر نہ پاتے تھے کیونکہ سارے عوام اس سے جڑے ہوئے تھے، اور اس کی سنتے تھے" (۱۹: ۴۷ - ۴۸)

لوقا کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے کہ جب یہوذا نے پیار کیا تو مسیحؑ نے کہا

"کیا پیار کے ذریعہ ابن انسان کو پکڑوایا جاتا ہے" (۲۲: ۴۸)

یہ واقعہ بھی ہے کہ جب ایک شاگرد نے رئیس کہنہ کے غلام کو تلوار ماری اور اس کا کان کٹ گیا تو مسیحؑ نے

"اس کا کان چھو دیا اور وہ اچھا ہو گیا" (۲۲: ۵۱)

روساء کہنہ کے محاکمہ کی تفصیل اس طرح ہے۔

"انھوں نے کہا اگر تو مسیح ہے تو ہم سے کہہ دے۔ اس نے کہا کہ اگر میں تم سے کہوں گا تو سچ نہ مانو گے، اور اگر میں سوال کروں گا تو جواب نہ دو گے اور نہ مجھے چھوڑو گے، اس وقت

سے ابن انسان قوت الٰہی کے داہنی طرف بیٹھے گا، تو لوگوں نے پوچھا کیا تو اللہ کا بیٹا ہے،
تو اس نے کہا کہ تم کہہ رہے ہو تو انھوں نے کہا کہ اس کے بعد ہم کو گواہی کی ضرورت نہیں
ہم نے اس کے منہ سے سن لیا۔" (۲۲: ۶۶-۷۰)

پیلاطس کے سامنے محاکمہ کے سلسلہ میں لوقا کی روایت تینوں اناجیل سے مختلف ہے،
اس کی رو سے جب پلاطس نے سنا کہ

"یہ شخص جلیلی ہے اور ہیرودس کی سلطنت کا فرد ہے تو اس کو ہیرودس کے پاس بھیجدیا
کیونکہ وہ بھی اس زمانہ میں اورشلیم میں تھا۔" (۲۳: ۶-۷)

"ہیرودس نے جب یسوع کو دیکھا تو بہت خوش ہوا کیونکہ وہ بہت زمانے سے چاہتا
تھا کہ اس کو دیکھے، کیونکہ اس نے اس کے متعلق بہت سی باتیں سنی تھیں، اور چاہتا تھا کہ
اس کی کوئی نشانی اپنی آنکھ سے دیکھے، تو اس نے بہت سی باتوں کے سوال کیے تو اس نے
کچھ جواب نہ دیا، کاہنوں کے سردار اور کتبہ اس کی بہ زور لہجہ میں شکایت کر رہے تھے،
تو ہیرودس نے اپنے لشکر کے سامنے اس کو حقیر سمجھا اور مذاق اڑایا، اور چمکدار لباس پہنایا
اور پیلاطس کے پاس واپس بھیجدیا۔ اور پیلاطس و ہیرودس دونوں اسی دن سے
دوست بن گئے، کیونکہ اس سے پہلے ان میں دشمنی تھی۔" (۲۳: ۸-۱۲)

"پیلاطس نے رؤسائے کہنہ اور عظمائے شعب کو بلایا اور ان سے کہا کہ تم نے میرے
پاس اس شخص کو اس طرح پیش کیا ہے جیسے کہ یہ عوام کو خراب کر رہا ہو اور میں نے تمھارے
سامنے اس کو جانچا اور اس انسان میں کوئی وہ علت نہیں دیکھی جس کی تم شکایت کر رہے ہو
اور نہ ہیرودس نے اور نہ کوئی ایسی بات جس کی وجہ سے موت کا مستحق ہو، میں اس کی تادیب
کر کے اس کو چھوڑ دیتا ہوں۔" (۲۳: ۱۳-۱۶)

"لیکن وہ بڑی بڑی آواز سے چیخ رہے تھے کہ سولی دیجائے تو ان کی آوازیں اور کہنہ کے
سرداروں کی آوازیں بھاری پڑیں اور پیلاطس نے ان کی طلب قبول کی۔" (۲۳: ۲۳-۲۴)

ہیرودس کا قہقہہ لگانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو حضرت مسیحؑ سے جو عقیدت تھی اور
وہ ان سے جو باتیں پوچھنا چاہتا تھا اس کا جواب وہ نہ دے سکے کیونکہ وہ مسیح نہیں بلکہ یہود!
تھا، برناباؒ نے بھی اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے (فصل ۲۱، ۵۹-۶۴) بہرحال اس
بات کے انکار یا اثبات کا یہ موقع نہیں،

صرف انجیل یوحنا میں اس تہمت کا کچھ اثر پایا جاتا ہے، جو یہودیوں کے مذہبی طبقہ نے
حضرت مسیحؑ پر لگائی تھی یعنی ہیکل کا قصہ

"تو یسوع نے کہا تم اس ہیکل کو ڈھادو اور تین دن میں میں اس کو کھڑا کر دوں گا
تو یہود نے کہا کہ ۴۶ سال میں یہ ہیکل بنا تو کیا تو اس کو تین دن میں بنا دے گا، لیکن
وہ اپنے جسم کے ہیکل کے متعلق کہہ رہا تھا، اور جب وہ مردوں میں سے اٹھ کھڑا ہوا
تو شاگردوں نے یہ بات یاد کی۔" (۲: ۱۸-۲۲)

یوحنا میں یہ بھی ہے کہ صلیب کے قصے سے پہلے بھی حضرت مسیحؑ نے یہود سے کہا تھا کہ تم مجھکو
کیوں قتل کرنا چاہتے ہو۔

"کیا موسیٰ نے تم کو ناموس نہیں دیا تھا اور تم میں سے اب کوئی ناموس پر عمل پیرا
نہیں، تم مجھے قتل کرنا کیوں چاہتے ہو۔" (۷-۱۹)

دوسری جگہ ہے

"میں جانتا ہوں کہ تم ابراہیم کی اولاد ہو لیکن تم مجھے قتل کرنا چاہتے ہو، کیونکہ میری
بات کی جگہ تمھارے پاس نہیں، میں وہ گفتگو کرتا ہوں جو میں نے اپنے باپ کے پاس

دیکھا ہے اور تم وہ کرتے ہو جو تم نے اپنے باپ کے پاس دیکھا ہے، انھوں نے جواب دیا ہمارا باپ ابراہیم ہے تو یسوع نے کہا اگر تم ابراہیم کی اولاد ہوتے تو ابراہیم والے کام کرتے لیکن تم اب میرا قتل چاہتے ہو اور میں وہ انسان ہوں کہ جس نے تمھارے سامنے وہ حق کہا جو اللہ سے سنا تھا۔ یہ کام ابراہیم نے نہیں کیا تھا۔" (۷ : ۳۷ - ۴۰)

یوحنا میں قتل کی سازش کے سلسلے میں اس طرح وارد ہے کہ

"رؤسائے کہنہ اور فقہا نے جلسہ بلایا اور کہا ہم کیا کریں، یہ انسان بہت سی نشانیاں لاتا ہے، اور اگر اس کو ہم چھوڑ دیں تو سب اس پر ایمان لے آئیں گے اور رومی آکر ہماری جگہ اور امت پر قبضہ کر لیں گے، تو ان میں سے ایک نے کہا اور وہ جہاں اس سال کا رئیس کہنہ تھا، تم کچھ نہیں جانتے اور یہ نہیں سوچتے کہ ہمارے لیے کیا بہتر ہے کہ ایک انسان مر جائے سب عوام کی طرف سے اور پوری امت ہلاک ہو۔ پھر اسی دن سے وہ مشورہ کرنے لگے کہ اس کو قتل کر دیں۔" (۱۱ : ۴۸ - ۵۳)

گرفتاری کے سلسلے میں یوحنا نے بوسے وغیرہ کا تذکرہ نہیں کیا ہے لیکن ایک نئے طریقہ پر روایت کی ہے جس سے بہت سے عقدوں کی گرہ کشائی ہوتی ہے۔

"یہوذا ... لشکر، رؤسائے کہنہ اور فقہا کے خدام لیکر آیا اور مشعلیں، دیے اور ہتھیار ان کے ساتھ تھے، تو یسوع نکلا اور وہ جانتا تھا کہ اس پر کیا واقع ہوگا۔ اور ان سے پوچھا تم کس کو چاہتے ہو، انھوں نے جواب دیا یسوع الناصری کو، یسوع نے کہا میں وہ ہوں اور اس کو پکڑنے والا یہوذا بھی ان کے ساتھ وہاں کھڑا تھا، پس جب اس نے کہا کہ میں وہ ہوں تو لوگ پیچھے کی طرف لوٹے اور زمین پر گر پڑے اور پھر دوسری بار پوچھا اور گرفتاری عمل میں آئی۔" (۱۸ : ۳ - ۹)

اس روایت میں رومی لشکر کا وجود، رات کی تاریکی، لشکریوں کا زمین پر گر پڑنا وغیرہ نئی باتیں ہیں جو اور کسی روایت میں نہیں اور "شُبِّہَ لَھُمْ" کی مؤید ہیں،

رئیس کہنہ کے سامنے محاکمہ کے سلسلے کی روایت بھی یوحنا کی روایت سے قدرے مختلف ہے نیز رئیس کہنہ کے پاس باندھ کر بھیجنے والے کے نام کی بھی تصریح ہے

"رئیس کہنہ نے یسوع سے سوال کیا اس کے شاگردوں اور تعلیمات کے متعلق تو یسوع نے جواب دیا، میں نے عالم سے کھل کر بات کی ہے میں نے ہر وقت لوگوں کو مجمع میں اور ہیکل میں تعلیم دی ہے، جہاں ہمیشہ یہود جمع ہوتے ہیں، اور چھپ کر کبھی کوئی بات نہیں کہی، مجھ سے کیوں پوچھتے ہو، ان سے پوچھو جنھوں نے سنا ہے کہ میں نے کیا کہا ہے، جب یہ کہا تو یسوع کو ایک خادم نے طمانچہ مارا۔ اور وہ کھڑا ہوا یہ کہہ رہا تھا کہ کیا اس طرح رئیس کہنہ کو جواب دیتا ہے برائی کی گواہی دے اور اگر اچھی بات کہی تو مارتا کیوں ہے۔ اور حنان نے اس کو باندھ کر قیافا رئیس کہنہ کے پاس بھیجا تھا۔" (۱۸ : ۱۹ - ۲۴)

بلاطس کے سوال و جواب کو بھی یوحنا نے اسے مختلف انداز میں نقل کیا ہے جس سے آسمانی مملکت کا پتہ چلتا ہے۔

"کیا تو یہود کا بادشاہ ہے، تیری امت اور رؤسائے کہنوت نے تجھے میرے پاس بھیجا ہے تو نے کیا کیا ہے، یسوع نے کہا میری حکومت اس دنیا میں نہیں اگر میری مملکت اس عالم میں ہوتی تو میرے خادم جہاد کرتے کہ میں یہود کے ہاتھ نہ آؤں لیکن اس وقت میری مملکت یہاں نہیں ہے۔" (۱۸ : ۳۵ - ۳۶)

بیلاطس کو برأت کا یقین تھا اس لیے اس نے

"یہود سے کہا کہ اس کو تم لے لو اور پھانسی دو کیونکہ میں تو اس میں کوئی برائی نہیں دیکھتا تو یہود نے کہا ہمارے پاس ناموس ہے اور اس ناموس کے مطابق واجب ہے کہ یہ مرے کیونکہ اس نے اپنے آپ کو

اللہ کا بیٹا بتایا ہے۔ یہ سن کر بیلاطس اور خوف زدہ ہوا" (۱۹: ۶-۸)

اس نے بار بار سوال کیا لیکن مسیحؑ نے کوئی جواب نہیں دیا، پھر بھی

"بیلاطس نے چاہا کہ اس کو چھوڑ دیں لیکن یہود نے چیخ چیخ کر کہا کہ اگر تم نے اس کو چھوڑ دیا تو تم قیصر سے محبت نہیں کرتے کیونکہ جو بھی اپنے کو بادشاہ کہے وہ قیصر کے خلاف ہے" (۱۹: ۱۲)

"پھر زور زور سے پکار کر یہود نے کہا اس کو لیکر پھانسی دیدو، بیلاطس نے ان سے کہا کیا تمھارے بادشاہ کو سولی دیدوں تو روٴسائے کہنہ بولے کہ قیصر کے سوا ہمارا کوئی بادشاہ نہیں، اس وقت پھانسی کے لیے حکم دیدیا" (۱۹: ۱۵-۱۶)

سولی کے بعد کی تفصیلات سب جگہ اس طرح بیان ہوئی ہیں کہ ہیکل ٹوٹ گیا، مردے نکل پڑے، خدا نے کپڑے تقسیم کیے، حضرت عیسیٰؑ قبر سے نکل کر آسمان پر چلے گئے۔

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مسیحی عقائد کے مطابق مصلوبیت مسیح کی ذمہ داریاں اور اسلامی عقائد کے مطابق صلب مسیح کی کوشش کی ذمہ داری یہود پر عائد ہوتی ہے۔

قبل اس کے کہ دوسرے موضوع پر گفتگو کیجائے، مختصر طور پر یہ بتادینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب مسیحی علما، کی رائیں بھی حضرت مسیحؑ کی مصلوبیت اور الوہیت کے سلسلے میں بدل چکی ہیں اور وہ ان کو قدیم قصص و اساطیر میں سمجھنے لگے ہیں، یہاں سر آرتھر فنڈی کی کتاب "ضمرة الحق" کے اس اقتباس سے اس کا اندازہ ہوگا، وہ لکھتے ہیں

"شہر بابل میں ایک اثری لوح کا انکشاف ہوا ہے جس سے ثابت ہوا ہے کہ ان کا معبود بعل انھی صفات سے متصف تھا جو عیسیٰ کی طرف منسوب کی گئی ہیں اور یہ لوح عصر مسیح سے سینکڑوں سال قبل تقریباً ۱۲۰۰ پہلے لکھی گئی تھی"

پھر ان دونوں کا موازنہ اس نقشہ سے کیا ہے.

بابلی اصول جو اثری لوح پر سے اتار کر لکھے گئے ہیں	مبادی مسیحی جو انجیل یوحنا کے باب نمبر ۲۷ و ۲۸ سے لیے گئے ہیں
۱- بعل کو قید کیا گیا	۱- عیسیٰ کو قید کیا گیا
۲- بعل کا محاکمہ عدالت کے ہال میں ہوا	۲- عیسیٰ کا محاکمہ بیلاطس کے ہال میں ہوا
۳- بعل کو مارا گیا	۳- عیسیٰ کو کوڑے لگائے گئے
۴- بعل کو پہاڑ پر لے جایا گیا	۴- عیسیٰ کو جمجمہ پر لے جایا گیا
۵- ایک مجرم کو چھوڑا گیا اور اس کے ساتھ دو مجرم لیے گئے	۵- ایک مجرم کو چھوڑا گیا (باراباس) اور دو مجرم لیے گئے
۶- بعل کو لینے کے بعد شہر ڈھا گیا	۶- عیسیٰ کی موت کے بعد ہیکل ٹوٹ گیا مردے نکل کر شہر میں داخل ہوگئے.
۷- بعل کے کپڑے لیے گئے	۷- فوجوں نے اس کے کپڑے تقسیم کر لیے اور لباس کے لیے قرعہ ڈالا
۸- بعل پہاڑ پر گیا اور زندگی سے پوشیدہ ہوگیا.	۸- عیسیٰ قبر سے نکل کر عالم اموات میں چلے گئے.
۹- ایک عورت قبر کے پاس روتی ہوئی آئی	۹- مریم مجدلیہ قبر کے پاس روتی ہوئی گئی،
۱۰- بعل دوبارہ زندگی کی طرف لوٹ آیا	۱۰- عیسیٰ قبر سے نکل کر زندہ آسمان پر چڑھ گیا۔

ابن رشیق قیروانی

(عربی تنقید کا شارح و مدون)

از جناب سید احتشام احمد صاحب ندوی ایم اے بی ٹی ایچ (علیگ) لکچرار شعبۂ عربی و کٹیشور یونیورسٹی آندھرا پردیش

پانچویں صدی ہجری میں عربی تنقید اپنے اوج کمال کو پہنچ گئی تھی، اس کے بعد پھر اس میں کوئی اضافہ نہ ہو سکا، بلکہ انحطاط و جمود شروع ہو گیا، اس دور میں دو بڑے ناقد پیدا ہوئے، ایک ابن رشیق قیروانی اور دوسرے عبد القاہر جرجانی، ابن رشیق اس حیثیت سے امتیازی حیثیت رکھتے ہیں کہ انھوں نے پہلی بار گذشتہ ناقدوں کے تنقیدی افکار کا جائزہ لیا اور ان کو حسن ترتیب سے ایک کتاب میں جمع کر دیا، اسی کے ساتھ جا بجا اپنے ذاتی خیالات کا اظہار بھی بڑے سلیقہ سے کیا ہے، جس سے ان کے علم کی وسعت، فکر کی پختگی، ادبی تنقید کے پہلوؤں پر گہری نظر اور طبیعت کی جولانی کا بھی پتہ چلتا ہے، ان خوبیوں کے باوجود ابن رشیق نے عربی تنقید میں کسی نئے نظریہ کا اضافہ نہیں کیا، ان کی حیثیت عربی تنقید میں ایک شارح کی ہے جس نے بڑی خوبی سے تمام عرب ناقدوں کے تنقیدی افکار کو شرح و بسط کے ساتھ پیش کر دیا ہے، ان کے الجھے ہوئے مسائل کو سلجھایا ہے، اور اپنی ذقیع رایوں سے ان کے نظریات میں توازن پیدا کیا ہے، اس کے برعکس عبد القاہر جرجانی کے بیان ایک نیا پن ہے اور ان میں ایک مجددانہ شان نظر آتی ہے، انکی دونوں کتابیں دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغہ نئے اسلوب اور نئے طرز فکر کی حامل ہیں جن میں ادبی تنقید کے نفسیاتی نقطۂ نظر کی ترجمانی ملتی ہے جس سے اس وقت تک عربی تنقید کا دامن خالی تھا۔

ابن رشیق کی کتاب "العمدۃ فی محاسن الشعر و آدابہ و نقدہ" ایک جامع اور مفصل کتاب ہے، جس میں عربی تنقید کے صدیوں کے سرمایہ کو بڑی خوبی سے پیش کیا گیا ہے، اور عربی شاعری کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے، اور نہ صرف شعر کی تنقید سے بحث کی گئی ہے بلکہ وہ تمام ادبی روایتیں جو عربی شاعری سے وابستہ تھیں، اس میں موجود ہیں، شعراء کے بارے میں قبائل کے اختلافات کی بھی داستان دہرائی گئی ہے جن قبائل میں شعر و شاعری کا چرچا رہا ہے ان کی فہرست دی گئی ہے جنگوں کے متعلق عربوں نے جو رزمیہ نظمیں لکھی ہیں ان کی تفصیل بھی ہے، اور ان مقامات کی جن کا ذکر عربی شاعری میں کثرت سے ہے، ان کی تشریح بھی کی گئی ہے، اس طرح ابن رشیق کے دور تک شعر اور اس کی تنقید کے بارے میں جس قدر سرمایہ عربوں کے پاس تھا کتاب العمدۃ میں اسکا پورا خلاصہ موجود ہے، اسی جامعیت کو دیکھکر ابن خلدون نے لکھا ہے:

"اہل افریقہ میں سے جن لوگوں نے علم بدیع (جس میں تنقید بھی اس دور میں شامل سمجھی جاتی تھی) پر لکھا ہے، ان میں ابن رشیق کی کتاب العمدۃ مشہور و ممتاز ہے، جن لوگوں نے ان کے بعد اس موضوع پر قلم اٹھایا ان سب نے ابن رشیق کی تقلید کی اور ان کے طرز کو اختیار کیا"[1]

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ بعد کے ناقدوں پر ابن رشیق کے اثرات نمایاں ہیں، چنانچہ ابن اثیر نے "المثل السائر" میں جمع و تطبیق کی وہی راہ اختیار کی ہے جو ابن رشیق نے "عمدہ" میں پیش نظر رکھی تھی، مگر ان دونوں کے بعد عربی تنقید ختم ہو گئی اور خود ان میں بھی سوا تدوین کی کوششوں کے کوئی جدت اور اپج نہیں ہے، البتہ اسی دور میں عبد القاہر جرجانی نے عربی تنقید میں نئی روح پھونکنے کی کوشش کی مگر وہ آگے نہ بڑھ سکی اور چھٹی صدی ہجری شروع ہوتے ہی جمود و انحطاط کا شکار ہو گئی اور صدیوں کا یہ سناٹا عصر جدید میں جب انگریزی اور فرانسیسی تنقید کے فیض سے

---

[1] مقدمہ ابن خلدون مکتبہ تجاریہ کبری مصر، ص ۵۵۲

عربی تنقید کو ایک نئی زندگی عطا ہوئی، ختم ہوا

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کتاب العمدہ کے بعض مباحث کو پیش کیا جائے تاکہ اس سے عربی تنقید اور ابن رشیق کی اہمیت کا اندازہ ہو سکے۔

ابن رشیق لکھتے ہیں کہ شعر کے پرکھنے کے لیے ناقدوں کی ایک جماعت ہوتی ہے جو اس کے اچھے برے ہونے کا فیصلہ کرتی ہے، شعر وہ شخص بھی پرکھ سکتا ہے جو خود شاعر نہ ہو، جیسے بزاز کپڑے میں تمیز کی صلاحیت رکھتا ہے، حالانکہ اس نے اس کو بنا نہیں ہے، اسی طرح صراف سکہ کے کھرے اور کھوٹے ہونے کا فیصلہ کر دیتا ہے، حالانکہ خود اس نے سکہ کو ڈھالا نہیں ہے، ناقد بھی شعر کی تنقید میں ایک مخصوص صلاحیت کا حامل ہوتا ہے،[1]

شعر کا حسن ایک صفت ہے، جو ناقد کے دل میں احساس حسن کو جنم دیتا ہے، جیسے تلوار کی چمک یا چہرہ کی ملاحت کو طبیعت محسوس کر لیتی ہے، اسی طرح ناقد کی طبیعت حسنِ شعر کو تاڑ لیتی ہے۔[2]

شاعر کو شاعر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اشیاء و امور کو دوسروں سے پہلے محسوس کر لیتا ہے، اگر کوئی شاعر نئے معانی پیدا کرتا ہے نہ نئی فکر پیدا کرتا ہے، نہ نئے الفاظ اور نئی ترکیبیں استعمال کرتا ہے، اور کوئی جدت اس کے کلام میں نہیں ہوتی تو لفظ شاعر کا اطلاق اس پر مجاز ہو گا حقیقی نہیں، اس کو صرف وزن کی خوبی حاصل ہے جو ایک بیکار سی شے ہے۔[3]

ابن رشیق کا خیال ہے کہ شاعری کی چار بنیادیں ہیں، لفظ، معنی، وزن اور قافیہ[4] اسکی مثال ایک گھر کی سی ہے، شعر ایک عمارت ہے، اس کا مقام طبیعت ہے، اس کی بلندی روایت ہے (یعنی وہ ادبی روایتیں جو ہر ادب میں ہوتی ہیں) اس کا دروازہ مشق و ممارست ہے،

۱؎ العمدہ ج ۱ مؤلفہ ابن رشیق قیروانی مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۹۵۵ء ص ۱۱۷، ۲؎ ایضاً ج ۱ ص ۱۱۹ ۳؎ ایضاً ص ۱۱۶
۴؎ ایضاً ص ۱۲۱ ۵؎

اس عمارت کا مکین "معنی" ہے اور اس گھر میں کوئی خوبی نہیں جس میں کوئی رہنے والا نہ ہو۔[1]

شعر کے سلسلہ میں بلاشبہہ یہ ایک وقیع رائے ہے، اور عمارت سے اس کی تشبیہ نہایت مناسب ہے، ان کے اس خیال سے ایک اور نظریہ کی تائید ہوتی ہے، عربوں میں الفاظ و معانی کی اہمیت کے بارہ میں جو اختلافات تھے ان میں معنی کی اہمیت کا اندازہ ابن رشیق کی اس رائے سے ہوتا ہے کہ بغیر ساکن کے مسکن بے کار ہے، انھوں نے اس مسئلہ پر اپنی مستقل اور وقیع اور متوازن رائے کا اظہار کیا ہے، جس کا ذکر آئندہ سطور میں تفصیل سے کیا جائیگا۔

ابن رشیق کی رائے میں شاعری خطابت سے بلند تر چیز ہے، اس لیے کہ شاعری کے اثرات صدیوں رہتے ہیں، شاعری کی عظمت کا پتہ ابتدا ہی سے چلتا ہے مگر اس کی اہمیت اس وقت سے کچھ کم ہو گئی ہے جب سے شعراء نے شاعری کو ہجو کا ذریعہ بنا لیا، ان کا کردار خراب ہو گیا، وہ لوگوں کی عزت و آبرو پر حملہ کرنے لگے، اور انھوں نے شاعری کو ذریعۂ معاش بنا لیا، ان وجوہ سے خطابت کو شاعری پر فوقیت حاصل ہو گئی۔[2]

ابن رشیق کی یہ توجیہ کچھ مناسب نہیں معلوم ہوتی، اگر شاعری فی نفسہٖ خطابت سے افضل ہے تو بعد میں وہ کیسے اس کے مقابلہ میں غیر اہم ہو سکتی ہے، اس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ شعرا کا اخلاق و کردار بلند نہ رہ گیا تھا، مگر فن شاعری کو اس کی وجہ سے غیر اہم قرار نہیں دیا جا سکتا، واقعہ یہ ہے کہ زندگی میں خطابت و شاعری دونوں کی اپنی اہمیت مسلم ہے، اور دونوں کا میدان مختلف ہے، لہذا یہ موازنہ ہی صحیح نہیں ہے۔

ابن رشیق کا خیال ہے کہ نثر کا آغاز نظم سے پہلے ہوا ہے، اور عربوں میں نثر زیادہ اور نظم کم ہے، لیکن اچھی نثر محفوظ نہیں رہ سکی، اور اچھے اشعار عربوں نے پوری طرح محفوظ رکھے، کیونکہ

۱؎ العمدہ ج ۱ ص ۱۲۱/۲ ۲؎ ایضاً ج ۱ ص ۸۲-۸۳

شعر میں وزن و قافیہ کی معمولی زینت بھی اس کو اچھی نثر سے قریب تر کر دیتی ہے۔[1]

شاعر کو چند ایسی باتیں حاصل ہیں جن کو سوسائٹی دوسروں کے لیے جائز نہیں رکھتی، پہلی بات یہ ہے کہ شعراء کو جھوٹ بولنے کی اجازت ہے، کسی سے شعراء کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے کہا تمھارا اس جماعت کے بارے میں کیا خیال ہے جس میں اعتدال و میانہ روی غیر مستحسن ہو اور جھوٹ اس کے لیے ہنر سمجھا جائے، دوسرا جواز شعراء کے لیے یہ ہے کہ وہ اپنی تعریف دل کھول کر کر سکتے ہیں، اگر عام لوگ اپنی تعریف اپنی زبان سے کریں تو اس کو معاشرہ میں مذموم سمجھا جائے گا۔[2]

شاعری کے بہت سے آداب ہیں جن کو ملحوظ رکھنا بہت ضروری ہے، مثلاً شاعر کو اخلاقی اقدار کا حامل اور عمدہ خصائل سے متصف ہونا چاہیے کہ ذہن میں پاکیزگی پیدا ہو، اسکی زندگی اچھے کردار کا نمونہ ہونا چاہیے، طبیعت کی شرافت، حس کی لطافت اور لباس کی خوبی وغیرہ بھی ایسے صفات ہیں جن سے سوسائٹی میں انسان کی قدر ہوتی ہے۔[3]

گذشتہ آثار اور تاریخ کا مطالعہ شاعر کے افق کو وسیع کرتا ہے، اخبار و روایات اور گذشتہ انسانی تہذیبوں کا مطالعہ ایک اچھا شاعر بنانے میں مددگار ثابت ہوتے ہیں، اسکے علاوہ عام علوم قواعد، لغت، فقہ اور حساب وغیرہ بھی بقدر ضرورت جاننا ضروری ہے۔

اصمعی کا خیال ہے کہ کوئی شاعر عربی اشعار کا راویہ بنے بغیر صف اول کا شاعر نہیں بن سکتا، عربوں میں یہ بڑی خوبی تھی کہ ہر عظیم شاعر کے "راویہ" ہوتے تھے، جو اس کے اشعار کی نشر و اشاعت کرتے تھے، ان کو بے شمار اشعار حفظ ہوتے تھے، وہ اپنے استاذ کے رنگ شاعری کا جیتا جاگتا اشتہار ہوتے تھے، اور لوگوں کو اس کی شاعری سے متعارف کراتے تھے،

---

[1] کتاب العمدہ ج ۱ ص ۲۰ [2] ایضاً ص ۲۵ [3] ایضاً ص ۱۹۶

استادی اور شاگردی کا یہ سلسلہ پورے عرب میں پھیلا ہوا تھا، چنانچہ اموی دور کا مشہور شاعر فرزدق حطیئہ کا راوی تھا، حطیئہ زہیر کا راوی تھا، زہیر اوس بن حجر کا راوی تھا۔[1]

شاعر کے لیے سب سے ضروری اور مقدم مقاصد کلام کا علم ہے، یعنی شاعر کو اپنے اندر ایسی قوت و صلاحیت پیدا کرنی چاہیے کہ جب وہ غزل کہے تو خاکساری، خلوص اور محبت کا پیکر بن جائے، جب مدح کرے تو لوگوں کو اپنی جانب مائل کرلے، جب ہجو کرے تو متعلق شخص کے دل میں خلش پیدا کر دے۔ مقصود یہ ہے کہ شاعر کو "مخاطب" کے اغراض سے باخبر ہونا چاہیے کہ کس موقع پر کونسا اسلوب اختیار کرنے کی ضرورت ہے، ہر جگہ مناسب حال کلام پیش کرنا ہی فن کے عرفان کی دلیل ہے۔[2]

اسی بنا پر شاعر کے وہ اشعار جو غزل، مزاح اور خمریات وغیرہ سے متعلق ہوتے ہیں وہ اس کے ذاتی جذبات و عواطف ہونے کے سبب سے داخلی کیفیت کے حامل ہوتے ہیں، اور جو قصائد وہ بر سر عام مجمعوں میں سناتا ہے، ان کو زیادہ اہتمام سے پیش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، شاعر کا مخاطب اگر بادشاہ، امیر، وزیر یا قاضی ہے تو ہر ایک کے مرتبہ کے لحاظ سے مدح کا اسلوب اور اس کے الفاظ بدل جائیں گے۔[3]

شعر کہنے کے بعد اس کو جانچنا چاہیے، یہ امید ہرگز نہ رکھنی چاہیے کہ اس کے کہے ہوئے تمام اشعار ہمیشہ باقی رہ جائیں گے، اس لیے بطیب خاطر معیار سے گرے ہوئے کلام کو خود خارج کر دینا چاہیے۔[4]

ایک بڑی دلچسپ بحث عرب ناقدوں نے اس سلسلہ میں یہ کی ہے کہ اشعار کہنے کے خاص اوقات اور طریقے ہیں، کبھی شاعر ایک معمولی شعر کہنے پر بھی قادر نہیں ہوتا، اور کبھی

---

[1] العمدہ ج ۱ ص ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸ [2] ایضاً ص ۱۹۹ [3] ایضاً [4] ایضاً ص ۲۰۰

بے شمار اشعار کہہ ڈالتا ہے، اس سلسلہ میں ابن رشیق نے بہت سے شعرا کے تجربات نقل کیے
ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی طبیعت مشق و ممارست سے کھلتی اور آگے بڑھتی ہے، انسان
کام کرنے ہی سے زیادہ بہتر کام کے لائق ہوتا ہے، اگر کسی میں شاعری کا جذبہ موجود ہے لیکن
وہ اس کو کام میں نہیں لاتا تو وہ خود بخود ختم ہو جائے گا، لیکن اگر محنت کی جائے، دوسرے
اشعار کا غور سے مطالعہ کیا جائے، ان کے اسلوب بیان پر نظر رکھی جائے تو امید ہے کہ
طبیعت میں روانی پیدا ہو جائے گی اور فکر کا چشمہ جاری ہو جائے گا۔

کبھی شاعر کو شعر کہنے میں دقت محسوس ہوتی ہے، مگر تنہائی میں جا کر طبیعت میں قوت
محسوس کرنے لگتا ہے، کبھی وہ بہتے ہوئے دریا، خوشنما باغ، اونچے ٹیلوں، پہاڑ اور دوسری
جگہوں پر جا کر اپنی طبیعت میں امنگ پیدا کرتا ہے، جس سے شعر کہنے میں آسانی محسوس
ہوتی ہے، صبح سویرے کا وقت شاعر کے لیے بہت مناسب ہے، گو شام کا وقت بھی
معتدل ہوتا ہے، مگر اس میں دو خرابیاں ہیں، ایک تو آدمی دن بھر کا تھکا ہوتا ہے، دوسرے
روشنی ختم ہونے اور تاریکی پھیلنے لگتی ہے، اس لیے طبیعت کو تحریک نہیں ہوتی، اس کے
مقابلہ میں رات بھر آرام کرنے کے بعد صبح کو بالکل تر و تازہ ہو جاتا ہے، اس لیے رات اور دن
کا بہترین وقت یہی ہے، اور شاعری کے لیے اس سے بہتر دوسرا وقت نہیں[1]۔

شاعری میں تطویل اچھی چیز نہیں، ابن الزبعری سے پوچھا گیا کہ تم کم شعر کیوں کہتے ہو،
اس نے جواب دیا، اگر کم اشعار ہوں تو زیادہ آسانی سے سنے جاتے ہیں، اور اگر عمدہ بھی
ہوں تو محفل پر چھا جاتے ہیں، مجاز سے پوچھا گیا تم زیادہ اشعار کیوں نہیں کہتے؟ جواب دیا
اس لیے کہ فضول باتیں حذف کر دیتا ہوں[2]۔

۱؎ العمدہ ج ۱ ص ۲۰۸ ۲؎ ایضاً ص ۱۸۷

"قصیدہ" میں سات اشعار سے کم نہ ہونے چاہئیں، بعض دس یا اس سے زیادہ
ضروری سمجھتے ہیں، اشعار کی تعداد طاق ہونا مستحسن ہے، ابن رشیق کا خیال ہے کہ جس حد تک
طبیعت ساتھ دے، اسی حد تک بہتر ہے[1]، بعض شعراء پہلے سے قافیے تلاش کر کے ذہن میں
رکھ لیتے ہیں اور بعض تحریر بھی طے کر لیتے ہیں کہ فلاں قافیہ چوتھے شعر میں استعمال ہوگا، ایسا کرنا
شاعری کے لیے مضر ہے، اور اس سے تکلف کے سوا کچھ حاصل نہیں[2]، البتہ اگر بہت سے قوافی
لکھ لیے جائیں اور ان کا استعمال اچھے انداز سے مناسب جگہ پر کیا جائے اور بار بار نظر ثانی
کر کے ان کی صحت کو جانچ لیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں[3]۔

مشکل پسندی شعر و شاعری کے لیے سم قاتل ہے، اس سے کلام میں تعقید پیدا ہوتی
ہے اور تعقید ایک ایسا عیب ہے جو الفاظ و معانی دونوں کو خراب کر دیتا ہے، اچھے
معنی کے لیے اچھے الفاظ کی ضرورت ہے، مشکل الفاظ کلام میں حسن ہرگز پیدا نہیں کر سکتے،
بشر بن معتمر کا خیال ہے کہ الفاظ سبک اور شیریں ہونے چاہئیں اور معنی صاف اور واضح
انداز میں پیش کرنا ضروری ہے، اگر شاعر خواص کے ذوق کے معانی کو اچھے اسلوب اور
ترتیب سے اس طرح پیش کرتا ہے کہ ان کو عوام بھی سمجھ جائیں تو یقیناً وہ ایک بلیغ شاعر ہے[4]۔

شعر کہنے کے لیے شاعر کو طبیعت میں سکون پیدا کرنے کے لیے فضول اشغال سے
بچنا چاہیے، کھانا پیٹ بھر کھانے سے غلط اثرات پیدا ہوتے ہیں، غربت و مفلسی شاعری
کے لیے آفت ہے، تونگری سے شاعری کو قوت ملتی ہے، آسودہ حال شاعر سکون و اطمینان
سے اپنی شاعری پر نظر ثانی کر سکتا ہے، مگر مفلس کی امیدوں کو افلاس ختم کر دیتا ہے لیکن
ان چیزوں میں نفرت اور عادت کو بھی دخل ہوتا ہے[5]۔

۱؎ العمدہ ج ۱ ص ۱۸۹ ۲؎ ایضاً ص ۲۱۰ ۳؎ ایضاً ص ۲۱۱ ۴؎ ایضاً ص ۲۱۳ ۵؎ ایضاً ص ۲۱۴

شاعری کے چار اہم مصادر ہیں، خوف، رغبت، خوشی اور غصہ۔ رغبت سے مدح اور شکر کے جذبات پیدا ہوتے اور شعر کا قالب اختیار کرتے ہیں، خوف سے عذر اور طلب عفو پیدا ہوتا ہے، مسرت سے شوق اور غزل کی زمین ہموار ہوتی ہے، غصہ سے ہجو وجود میں آتی ہے[۱]۔

بعض ناقدوں کا خیال ہے کہ سب سے کم درجہ کی شاعری مرثیہ ہے، اس میں نہ ڈر ہوتا ہے اور نہ رغبت[۲]۔

ابن رشیق نے لفظ اور معنی کے مسئلہ پر بہت وقیع رائے کا اظہار کیا ہے، یہ مسئلہ بہت مختلف فیہ رہا ہے کہ عبارت میں حسن کا مرجع الفاظ ہیں یا معانی، اکثر عرب ناقدوں کا خیال تھا کہ معانی کے مقابلہ میں الفاظ زیادہ اہم ہیں، ابن رشیق کہتے ہیں کہ لفظ جسم ہے اور اسکی روح معنی ہے، لفظ کا معنی سے بالکل وہی تعلق ہے جو جسم کا روح سے ہوتا ہے، اگر ان میں سے کسی میں بھی خرابی ہو تو شعر کے لیے عیب ہے جس طرح بعض جسم کانے، لنگڑے اور گونگے وغیرہ ہوتے ہیں، اسی طرح الفاظ کے نقائص وعیوب ہوتے ہیں، اور جس طرح بعض آدمی روحانی ونفسیاتی امراض میں مبتلا ہوتے ہیں، اسی طرح معنی میں بھی خلل واقع ہوتا ہے اور اگر معانی بالکل فاسد ہوں تو الفاظ مردہ ہو جائیں گے اور ان سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ الفاظ خواہ کتنے ہی شاندار ہوں، بغیر معنی کے مردہ کے جسم کی طرح ہیں جس میں بظاہر ہر عضو ہے مگر بالکل بے جان[۳]۔

شاعری کے لیے کچھ الفاظ مخصوص ہوتے ہیں، اور روایتی طور پر اسی میں استعمال ہوتے ہیں، ان کا خیال رکھنا ضروری ہے، اسی طرح شاعرانہ طرز سے ہٹی ہوئی چیزوں کا استعمال بس ایک حد تک ہی جائز ہے، مثلاً فلسفہ کو شاعری کی جگہ مل سکتی ہے مگر ایسا کرنا صحیح نہیں کہ پوری شاعری ایک خشک فلسفہ بن کر رہ جائے[۴]۔

---

۱ العمدۃ ج ۱ ص ۱۲۲ ۲ ایضاً ص ۱۲۴ ۳ ایضاً ص ۱۲۴ ۴ ایضاً ص ۱۲۸،

عرب ناقدوں نے شاعری کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، ایک تو وہ شاعری جو آمد سے ہوتی ہے، دوسری وہ جو آورد کا نتیجہ ہوتی ہے، مگر عربوں میں آمد و آورد[۱] کی اصطلاح ذرا مختلف معنی میں استعمال ہوتی ہے، وہاں آمد کا مقصد یہ ہے کہ شاعر کی طبیعت میں جوش پیدا ہو اور بغیر کسی محنت اور توجہ کے شعر ڈھل کر نکل آئیں، اس کو ان کی اصطلاح میں شعر "مطبوع" یعنی فطری شاعری کہتے ہیں، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ شاعر ایک بار نہیں بلکہ بار بار شعر کہتا ہے، پھر کاٹ چھانٹ نوک پلک درست کرتا ہے، اور ایک غزل یا قصیدہ حک واصلاح کے بعد مہینوں میں تیار کرتا ہے، اسکو اصطلاح میں "مصنوع" کہتے ہیں، یہ کوئی مذموم چیز نہیں ہے، بلکہ شعر میں حسن پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے، البتہ اس کا خیال رکھنا پڑتا ہے کہ اس محنت کے بعد جو اشعار کہے جائیں ان میں تکلف کے اثرات نمایاں نہ ہوں، زہیر اور نابغہ جو صف اول کے شعرا ہیں اسی زمرے سے تعلق رکھتے تھے، اور اپنے اشعار کانٹ چھانٹ کر منظر عام پر لاتے تھے، اگرچہ بعضوں نے ان کو "شاعری کا غلام" بتایا ہے، مگر عرب ان کو صف اول کے شعرا میں شمار کرتے ہیں، اور بہتیرے تو سب سے بڑا شاعر مانتے ہیں[۲]۔

ابن رشیق کہتے ہیں کہ فطری شاعر کو وزن وتجربے واقفیت کی ضرورت پیش نہیں آتی، اس میں اس کی صلاحیت فطری ہوتی ہے، کمزور طبیعتیں اوزان وبحور کی محتاج ہوتی ہیں[۳]۔

عرب ناقدوں نے ایک اور دلچسپ بحث کی ہے، وہ یہ کہ کلام کی ابتدا اور انتہا کیسی ہونی چاہیے، ان کا کہنا ہے کہ اگر ابتدائی اشعار اچھے نہ ہوں گے تو پورے کلام پر اس کا اثر پڑے گا، سننے والے اس سے متاثر نہ ہوں گے، خواہ بعد کے اشعار کتنے ہی اعلیٰ درجہ کے کیوں نہ ہوں، اگر آخری اشعار معیاری نہ ہوں گے اور صرف شروع کے شعر اچھے ہوں گے تو آخری اشعار کی بدمزگی طبیعت کو مکدر کر دے گی، ابن رشیق کہتے ہیں کہ شعر ایک تالا ہے

---

۱ ایسے شعرا جن کے یہاں آورد ہے، ان کو عرب "المتکلف" کہتے ہیں یا "متشاعر" ۲ العمدۃ ج ۱ ص ۱۲۹
۱۳۰ ۳ ایضاً ص ۱۳۴

اس کی کنجی ہے۔ شاعر کو ابتدا حسین انداز سے کرنی ضروری ہے،[۱]

قصائد میں سب سے اہم مسئلہ "گریز" کا ہے، یعنی تغزل سے مدح کی جانب کس طرح گریز کیا جائے، اس میں اکثر بڑے بڑے شعرا تک ٹھوکریں کھا جاتے ہیں، چنانچہ متنبی جیسے شاعر کے یہاں مطلع اور مقطع کے نامناسب ہونے کی مثالیں کثرت سے مل جاتی ہیں،[۲]

قصائد کو ختم کرتے وقت دعا کرنا اہل نظر کے نزدیک پسندیدہ نہیں، اگرچہ بادشاہوں کیلئے دعا کرنا برا نہیں ہے، مگر دعا پر قصیدہ ختم کرنا کچھ اچھا نہیں لگتا،[۳]

بلاغت کیا ہے؟ بعضوں نے کہا کہ وہ کلام جس میں بہت کچھ سمجھا جائے، مگر اکتاہٹ پیدا نہ ہو، ایک دوسرے شخص نے کہا بلاغت وہ ہے جس میں الفاظ بھوکے رہیں اور معانی کا پیٹ بھر جائے۔ تیسرے نے کہا کہ بہت سے معانی تھوڑے الفاظ میں پیش کرنا بلاغت ہے، ایک اور صاحب کا خیال ہے کہ معانی کی خوبی اور الفاظ کا اختصار بلاغت ہے، اس طرح پچاسوں اقوال ابن رشیق نے نقل کیے ہیں، سب کا مفہوم یکساں معلوم ہوتا ہے کہ کلام سلیس ہو، آسانی سے سمجھ میں آجائے اور طبیعت کو بھلا معلوم ہو،[۴]

ایجاز ایک مستحسن چیز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تھوڑے الفاظ میں بات قرینہ سے کہدی جائے، اس طرح کہ دل میں اتر جائے،[۵]

ابن رشیق کے نزدیک ہر شعر اپنی جگہ ایک وحدت ہے، اور اس کو دوسرے اشعار سے آزاد اور مستقل ہونا چاہیے، سوا قصوں اور حکایات کے جن میں تسلسل ہونا ضروری ہے،[۶]

"مخترع" ایسا مضمون جو کسی شاعر کی اختراع ہو، اس سے پہلے اس کو کسی نے نہ پیش کیا ہو،[۷]

"تولید"، ایک شاعر ایک مضمون پیش کرتا ہے، دوسرا شاعر اس میں جدت پیدا کرکے

---

۱ العمدة ج ۱ ص ۲۲۴ ۲ ایضاً ص ۲۳۹ ۳ ایضاً ص ۲۴۱ ۴ ایضاً ص ۲۴۲ ۵ ایضاً ص ۲۵۰
۶ ایضاً ص ۲۶۱ ۷ ایضاً ۲۶۲

اور ترقی دیتا ہے، اس کو "تولید" کہتے ہیں،[۱]

"ابداع" اور "اختراع" میں فرق ہے، "اختراع" کے معنی ہیں نئی چیز پیدا کرنا، اور "ابداع" کا مطلب ہے کہ ایسی چیز پیدا کرنا جو عام حالات میں نہ ہوتی ہو اور عادۃً نہ پائی جاتی ہو، مثلاً کبھی شاعر ایسی چیزیں بھی پیش کر دیتا ہے کہ جس کی مثال نہیں ملتی۔[۲]

"مجاز" عربوں کے کلام کی خصوصیت ہے، "حقیقت" میں وہ لطف کہاں جو "مجاز" میں ہے، مجاز بلاغت کا سرمایہ اور فصاحت کی دلیل ہے، تشبیہ اور استعارہ بھی مجاز میں داخل ہیں،[۳] مجاز حقیقت سے الگ کوئی چیز نہیں، بلکہ اسی کی ایک بلیغ شکل ہے، اسی طرح "کنایہ" بھی مجاز میں داخل ہے، استعارہ مجاز کی اعلیٰ قسم ہے، استعارہ میں جس سے تشبیہ مقصود ہے، وہ اُس شے سے بہت زیادہ مختلف نہ ہونی چاہیے جس سے تشبیہ دی جا رہی ہے یعنی مشبہ و مشبہ بہ میں صفات کے لحاظ سے نہ بہت زیادہ دوری ہونی چاہیے اور نہ بہت زیادہ قربت۔[۴] عربوں کے یہاں الفاظ زیادہ اور معانی کم تھے، اس لیے وہ ایک معنی کو دوسرے معنی میں مستعار لیتے تھے، اس سے استعارہ پیدا ہوا، یہ بات کسی اور زبان کو حاصل نہیں۔[۵]

تشبیہ اور استعارہ میں فرق ہے، تشبیہ یہ ہے کہ مثلاً کہا جائے کہ وہ آدمی شیر جیسا ہے یہاں "جیسا" حرف تشبیہ ہے، آدمی مشبہ ہے اور شیر مشبہ بہ۔ اور وجہ شبہ بہادری ہے، استعارہ یہ ہے کہ میں نے ایک شیر دیکھا جو تیر پھینک رہا تھا، اس سے معلوم ہوا کہ تشبیہ میں حرف تشبیہ ہوتا ہے اور استعارہ میں حذف کر دیا جاتا ہے اور مشبہ کو عین مشبہ بہ قرار دیا جاتا ہے، تشبیہ اور استعارہ دونوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ مبہم اور غامض چیزوں کو واضح کر دیتے ہیں،[۶]

---

۱ العمدة ج ۱ ص ۲۶۳ ۲ ایضاً ص ۲۶۵ ۳ ایضاً ص ۲۶۶ ۴ ایضاً ص ۲۷۱ ۵ ایضاً ص ۲۷۴ ۶ ایضاً ص ۲۸۷

بہت بڑا شاعر وہ ہے جو تمام اصناف شاعری پر قدرت رکھتا ہو، اور ہر میدان میں اس کی عظمت مسلم ہو، ایسے شعرا میں ابو نواس اور بشار بن برد کا نام سرفہرست آتا ہے[1]

شعر کی تنقید میں اکثر ناقدین ایک مخصوص میدان ہی میں کامل نظر آتے ہیں، باقی دوسرے موضوعات میں وہ صفر ہوتے ہیں، جاحظ کہتے ہیں کہ میں نے بڑے بڑے ناقدوں کو آزمایا تو معلوم ہوا کہ اصمعی غریب اشعار کی تنقید پر صاحب نظر ہیں، اخفش اعراب کی تنقید اچھی کرتے ہیں، ابو عبیدہ روایات و اخبار کے ماہر ہیں[2] اس سے یہ معلوم ہوا کہ ناقدوں کی ایک مخصوص نظر ہوتی ہے، جو ان کے خاص دائرے تک محدود رہتی ہے، اس لیے جو شاعری کی تنقید پر نظر رکھتا ہو، یہ ضروری نہیں کہ وہ افسانے اور ناولوں کی بھی تنقید کے فرائض انجام دے سکے۔

ابن رشیق کا خیال ہے کہ ادبا زیادہ اچھے شاعر ہوتے ہیں، کیونکہ لطیف الطبع ہوتے ہیں، الفاظ کا ذخیرہ ان کے پاس کافی ہوتا ہے، معانی پر ان کو قدرت ہوتی ہے، اور مختلف طرز و اسلوب سے واقف ہوتے ہیں[3]

ابن رشیق کا یہ نظریہ دوسرے عرب ناقدوں سے بالکل مختلف ہے، ان کا خیال ہے کہ اکثر اچھے نثر نگار، اور ادیب اچھے شاعر نہیں ہوتے۔

غزل کا حق یہ ہے کہ اس کے الفاظ شیریں اور معانی واضح ہوں، کلام میں صفائی و سادگی ہو اور اتنا موثر ہو کہ غمگین آدمی میں بھی مسرت کی لہر پیدا کردے۔

اگر تغزل تشبیب کے طور پر ہے تو اس کے فوراً بعد مدح یا ذم آجانا چاہیے، تغزل اور اس کے بعد کے مضامین میں ربط ضروری ہے، کیونکہ قصیدہ انسان کے جسم کے مانند ہے جس کے تمام اعضا میں گہرا ربط ہوتا ہے، اگر جسم میں کہیں بھی کوئی خلل واقع ہو تو

[1] العمدة ج ۲ ص ۱۰۴ [2] ایضاً ص ۱۰۵ [3] ایضاً ص ۱۰۶

اس کے اثرات پورے جسم پر مرتب ہوتے ہیں، یہی حال قصیدہ کا بھی ہے، بے ربطی اس کے لیے عیب اور حسن ارتباط اس کی خوبی ہے[1]

مدح اور تشبیب میں توازن ضروری ہے، ایسا نہ ہو کہ پورا قصیدہ مدح یا تغزل بن جائے[2]

مدح میں الفاظ کا استعمال اور طرز تخاطب اس شخص کے رتبہ کے مطابق ہونا چاہیے جس کی مدح کی جارہی ہے، اگر بادشاہ ہے تو کلام اس کی شان کے مطابق ہونا ضروری ہے، اگر ممدوح قاضی یا ادیب ہے یا عوام الناس میں سے ہے تو ان کی ان خصوصیات کا جو ان کے دائرے میں قابل تعریف ہوں ذکر کرنا چاہیے[3]

مدح کے سلسلہ میں ابن رشیق قدامہ کے خوشہ چیں ہیں، انھوں نے بھی سب سے بہتر مدح اسی کو قرار دیا ہے جس میں "فضائل نفسیہ" یعنی انسان کے کردار کی خوبیوں کا ذکر ہو، یہ خوبیاں چار قسموں میں منقسم ہیں، عدل، عفت، عقل اور شجاعت۔ جو شاعر ان میں سے کسی صفت کا بھی ذکر کرتا ہے، وہ اس شاعر سے بہتر ہے جو جسمانی یا نسبی مفاخر کو بیان کرتا ہے۔ تمام انسانی صفات کا مرجع یہی چار صفتیں ہیں، ان کو ملانے سے چھ مزید صفتیں وجود میں آتی ہیں، عقل اور شجاعت سے صبر کی صفت پیدا ہوتی ہے اور وفا کی بھی۔ عقل کو عفت کے ساتھ ملانے سے سوال سے نفرت اور قناعت پیدا ہوتی ہے، عقل کو سخاوت کے ساتھ ملانے سے ایفائے عہد پیدا ہوتا ہے، شجاعت کو سخاوت کے ساتھ ملانے سے فیاضی اور سیر چشمی وجود میں آتی ہے، شجاعت کو عفت کے ساتھ ملانے سے فواحش سے نفرت اور غیرت و حمیت پیدا ہوتی ہے، عفت اور سخاوت سے ایثار نفس اور بڑے کام کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے[4]

ابن رشیق کے نزدیک مذکورۂ بالا فضائل نفس کے علاوہ ممدوح کے جسمانی صفات

[1] العمدة ج ۲ ص ۱۱۷ [2] العمدة ج ۲ ص ۱۲۳ [3] العمدة ج ۲ ص ۱۲۸ - ۱۲۹ [4] ایضاً ص ۱۳۲

اور مادی خصوصیات کا بیان کرنا بھی جائز ہے، گو افضل یہی ہے کہ انسان کی تعریف اس کے اخلاقی فضائل سے کی جائے، وہ اس بارے میں قدامہ کی اس رائے کے خلاف ہیں کہ "فضائل نفیسہ" ہی تک محدود رہنا چاہیے۔[1]

ابن رشیق ہجو میں سب سے اعلیٰ اس ہجو کو سمجھتے ہیں جس میں "فضائل نفیسہ" کا سلب کیا جائے، یہ بھی قدامہ کے نظریے سے ماخوذ ہے، البتہ ان کے نزدیک جسمانی اور نسبی عیوب سے بھی ہجو ممکن ہے، مگر افضل نہیں ہے۔[2]

مدح اور مرثیہ میں ابن رشیق کے نزدیک کوئی فرق نہیں، بجز اس کے کہ مدح میں حاضر کا صیغہ ہوتا ہے اور مرثیہ میں ماضی کا۔

یہ خیال بھی قدامہ بن جعفر سے مستعار ہے، قدامہ سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی تھی، البتہ ایک بڑی کمی قدامہ کے یہاں یہ ہے کہ انھوں نے مرثیہ کی بنیادی خصوصیات کا ذکر نہیں کیا ہے، غالباً یہ سمجھ کر اس کو چھوڑ دیا ہے کہ "فضائل نفیسہ" جو مدح کی بنیاد ہیں، وہی مرثیہ کی بھی ہیں، حالانکہ مرثیہ میں فضائل نفیسہ کے علاوہ ایسے سوز و گداز کا ہونا بھی ضروری ہے، جس سے میت سے مرثیہ نگار کا قلبی تعلق اور اس کی پریشانی خاطر ظاہر ہو، اس خلا کو ابن رشیق نے پر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ مرثیہ میں رنج و غم اور حسرت و الم کا اظہار ضروری ہے۔[3]

یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عربوں کے پاس الفاظ کا ذخیرہ زیادہ اور معانی کم ہیں، اگر ان کو کوئی گننا چاہے تو گن سکتا ہے،[4] ابن رشیق کہتے ہیں کہ عربوں کے یہاں زمانہ کے امتداد کے ساتھ ساتھ معنی بڑھتے رہے، مثلاً اسلام نے جاہلیت کے مقابلہ میں بہت سے نئے معانی پیش کیے، پھر امویوں کے زمانہ میں نئے نئے معانی اشعار میں داخل ہوئے، اسی طرح

۱؎ العمدۃ ج ۲ ص ۱۳۵ ۲؎ ایضاً ص ۱۷۴ ۳؎ ایضاً ص ۱۴۷ ۴؎ ایضاً ج ۲ ص ۲۳۷-۲۳۸

عباسی عہد میں ابو نواس، ابن الرومی اور بشار بن برد وغیرہ نے ایسے ایسے معانی پیش کیے کہ کسی کے دل میں ان کا خیال بھی نہ گذرا ہوگا۔ ابن الرومی اس بارہ میں تمام شعراء سے ممتاز ہے۔[1]

شعراء کی غلطیوں پر بھی ابن رشیق نے ایک باب قائم کیا ہے، اس میں وہ کہتے ہیں کہ خطاء و نسیان انسان کی سرشت میں داخل ہے، بڑے سے بڑا شاعر بھی بڑی بڑی غلطیوں کا مرتکب ہو سکتا ہے لیکن شاعر وہی ہے کہ جب اس کو اپنی غلطی کا علم ہو جائے تو اس کو تسلیم کر لے اور غلطی پر اصرار نہ کرے، ورنہ مزید لغزشوں میں مبتلا ہو جائے گا۔[2] پھر ابن رشیق نے تمام اہم شعراء کے معائب کا ذکر کرکے بتایا ہے کہ کس طرح ابو نواس، مسلمہ، متنبی، بحتری، ابو تمام، کعب اور زہیر وغیرہ سے غلطیاں ہوئی ہیں۔

"وحشی" کلام وہ ہے جس سے طبیعت بھاگے اور کان اس کو سننا پسند نہ کریں۔ "رکیک" وہ ہے جس کی بنیادیں کمزور ہوں اور اس میں کوئی فائدہ نہ ہو، رکیک کے لفظی معنی بہت کمزور بارش کے ہیں، رکیک ضعیف العقل کے معنی میں بھی مستعمل ہے۔[3]

شعرا کو وزن اور قافیہ کی پابندیوں کی بنا پر بعض مخصوص قسم کی رعایتیں دیجاتی ہیں، مثلاً وہ الفاظ کو توڑ کر پیش کریں یا کوئی چیز حذف کر دیں یا بڑھا دیں، اس کو "ضرورت شعری" کہا جاتا ہے، مگر اس رخصت سے فائدہ اٹھانا اچھا نہیں، اونچے درجہ کے شعراء کو اس سے بچنا چاہیے۔[4]

تعجب ہے کہ ابن رشیق نے ابن فارس کا ذکر اس سلسلہ میں نہیں کیا، ابن فارس نے ایک رسالہ "ذم الخطاء فی الشعر" لکھا ہے، جس میں یہ بتایا ہے کہ یہ فن کی کمزوری کی دلیل

۱؎ العمدۃ ج ۲ ص ۲۴۴ ۲؎ ایضاً ص ۲۴۵ ۳؎ ایضاً ص ۲۶۵ ۴؎ ایضاً ص ۲۶۹

اس لیے کسی شاعر کو اس قسم کی اجازت نہیں دیجا سکتی، ورنہ پھر ادبا کو بھی دینی ہوگی۔

سرقات کے ذکر میں ابن رشیق لکھتے ہیں کہ اس سے مبرّا ہونے کا دعوی بہت مشکل ہے، یہ بڑی مبہم اور الجھی ہوئی چیز ہے، اصل میں ادبی سرقہ اسی مضمون میں ممکن ہے جس کو کسی شاعر نے اپنی ذہانت سے پیدا کیا ہو، اور پھر اس کو دوسرا شخص چرالے، جو مضامین مشترک ہیں اور روزمرہ استعمال ہوتے ہیں ان میں سرقہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، بعض متاخرین کا قول ہے کہ جو کسی معنی کو اس کے الفاظ کے ساتھ لے لے وہ سارق ہے، اگر الفاظ کچھ ردوبدل کر دے جب بھی سرقہ ہے، لیکن اگر وہ مضمون کو بدل دے یا اس کا رخ موڑ دے تو یہ اس کی فنی مہارت کی دلیل ہے۔[1] بدترین سرقہ وہ ہے کہ کوئی شاعر ادنیٰ درجہ کا مضمون پیش کرے اور دوسرا شاعر اس کو چرالے[2]

اگر کوئی شخص کسی معمولی مضمون کو ترقی دے کر پیش کرے یا طویل کو مختصر اور مبہم کو واضح کر دے یا اس کو اس طرح پیش کرے جس سے شعر کا حسن بڑھ جائے تو وہ سرقہ نہیں ہے۔[3]

وصف شاعری کا ایک خاص پہلو ہے، عربی شاعری کے تھوڑے حصہ کو چھوڑ کر کل کی کل وصف سے متعلق ہے، وصف عربی شاعری میں اس کثرت سے ہے کہ اس کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا۔ وصف اور تشبیہ میں یہ فرق ہے کہ وصف حقیقت شے کی خبر دیتا ہے، اور تشبیہ اس کو مجاز و تمثیل کے انداز میں پیش کرتی ہے، سب سے بہتر وصف یہ ہے کہ کسی چیز کو اس طرح بیان کیا جائے کہ سننے والا یہ سمجھے کہ وہ اس کو دیکھ رہا ہے، ابونواس، امرؤ القیس بحتری اور ابن الرومی وغیرہ کا سارا سرمایہ وصف ہی ہے۔[4]

---

[1] العمدۃ ج ۲ ص ۲۸۱ [2] ایضاً ج ۱ ص ۲۹۱ [3] ایضاً ج ۲ ص ۲۹۰ [4] ایضاً ج ۲ ص ۲۹۴-۲۹۵

ابن رشیق کا خیال ہے کہ اکثر شعراء ایسے اشعار کہتے ہیں جن میں تاویل کی بڑی گنجائش ہوتی ہو اور ہر ناقد اس کا ایک نیا مفہوم پیش کرتا ہے،[1] جو شاعری کی عظمت کی دلیل ہے،

ابن رشیق حشو یعنی اس لفظ کے خلاف ہیں جو بلاضرورت اور بے فائدہ محض شعر کا وزن قائم کرنے کے لیے استعمال کیا جائے، وہ صرف ان ہی الفاظ کے استعمال کو جائز قرار دیتے ہیں جن سے کوئی نفع شعری وابستہ ہو،[2]

ابن رشیق شاعری کو ذریعۂ معاش بنانا برا سمجھتے اور اس کو تہذیب نفس کا ذریعہ تصور کرتے ہیں، ان کی رائے ہے کہ عربوں میں شاعری کو ذریعۂ معاش بنانے کا رواج بعد کی چیز ہے، سب سے پہلے نابغہ ذبیانی نے اس کو رائج کیا۔[3]

ابن رشیق کی رائے میں بہترین کلام وہ ہے جو حقیقت پر مبنی اور جھوٹ اور مبالغہ سے خالی ہو، سب سے بہتر کلام وہ ہے جس پر کتاب اللہ سے کوئی دلیل مل جائے۔[4] ابن رشیق نے اپنے اس نظریہ میں درحقیقت قدامہ بن جعفر کے خیال کی مخالفت کی ہے کہ مبالغہ سے کلام میں حسن و اثر پیدا ہوتا ہے اور کوئی شاعر اس کے بغیر عظمت حاصل نہیں کرسکتا، شاعری میں میانہ روی اور اعتدال کو قدامہ نے بہت نامناسب قرار دیا ہے، اس کے برخلاف ابن رشیق کہتے ہیں کہ مبالغہ کو وہ قبولیت ممکن نہیں جو اعتدال کو حاصل ہے، اس لیے کہ شاعری کے مقاصد میں اظہار اور وضاحت بنیادی اہمیت رکھتی ہے،

ابن رشیق شاعر کو صرف اتنی اجازت دیتے ہیں کہ وہ کسی شے کے وصف میں انتہا تک پہنچ جائے، مگر ان کے نزدیک مبالغہ جائز نہیں۔[5]

اس بحث کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ عربوں کے دو مکاتب فکر پر ایک نظر ڈال لیجائے۔

---

[1] العمدۃ ج ۲ ص ۹۳ [2] ایضاً ص ۶۹ [3] ایضاً ص ۸۰ [4] ایضاً ص ۶۰ [5] ایضاً ص ۵۵

حضرت حسانؓ کا ایک شعر ہے

ان احسن بیت انت قائله	بیت یقال اذا انشدته صدقا

بہترین شعر وہ ہے جس کو سنکر لوگ کہیں کہ سچا ہے

اس کے برعکس بحتری کہتا ہے:

کلفتمونا حدود منطقکم	والشعر یغنی عن صدقه کذبه

تم ہم کو اپنے منطقی حدود کا مکلف بناتے ہو حالانکہ شاعری میں جھوٹ سچائی سے بے نیاز کر دیتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ عربوں میں یہ دو مکاتب فکر ہمیشہ سے رہے ہیں، کچھ ناقد شاعری کو حقیقت پسندی کا مظہر بنانا چاہتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ کا مشہور قول ہے کہ زہیر بہترین شاعر ہے، اس لیے کہ وہ آدمی کی اتنی ہی تعریف کرتا ہے جس کا وہ واقعی مستحق ہوتا ہے، قدامہ نے یہ خیال دراصل ارسطو کی "کتاب الشعر" سے حاصل کیا تھا، اور اس سلسلہ میں انھوں نے ایک مشہور قول نقل کیا ہے کہ

احسن الشعر اکذبه	بہترین شعر وہ ہو جو زیادہ جھوٹا ہو

اس کے برعکس یہ قول بھی ملتا ہے کہ

احسن الشعر اصدقه	بہترین شعر وہ ہے جو زیادہ سچا ہو

یہ فرق درحقیقت عرب ناقدوں کے طرز فکر کے اختلاف کا ہے، ابن رشیق اس مکتب فکر کے ہیں جو "صدق" کو شعر کی جان سمجھتا ہے۔

گذشتہ مباحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مسائل کو پیش کرنے میں ابن رشیق کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اختصار کے ساتھ ان کا خلاصہ کر دیتے ہیں، بعض نظریات کی تشریح بھی کرتے جاتے ہیں اور اگر کہیں کوئی خلا ان کو نظر آتا ہے تو اس کے پر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

شاعری کے بارے میں ان کو جو معلومات بھی حاصل ہوئے ان سب کو انھوں نے اپنی کتاب

میں جمع کر دیا ہے، مثلاً انھوں نے عربوں کی تمام لڑائیوں کا بھی مختصر ذکر کر دیا ہے، اس لیے کہ ان کا ذکر اکثر اشعار میں آتا ہے، اسی طرح ان عرب قبائل کے نام بھی دیدیے ہیں جن کو عربی شاعری میں امتیاز حاصل رہا ہے، عربوں کے نسب ناموں کا بھی ذکر کر دیا ہے اور مشہور قبائل کی تفصیل بھی دیدی ہے، بحور و اوزان پر مفصل بحث کی ہے، غرض کتاب العمدۃ میں عربی شاعری کے متعلق ہر قسم کے ضروری معلومات جمع کر دیے ہیں، اور ان کی جچی تلی رائے اور اختصار و جامعیت نے کتاب العمدۃ کو عربی تنقید میں ایک ممتاز مقام عطا کر دیا ہے۔

فارسی میں نثر رنگین کا رواج

[پروفیسر براؤن کے نظریے کا جائزہ]

از جناب سید نیر مسعود رضوی ایم اے، ڈی فل

پروفیسر براؤن نے اپنی تالیف "لٹریری ہسٹری آف پرشیا" میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ فارسی میں نثر رنگین کی ابتدا اور ترویج بیرونی اثرات کے ماتحت ہوئی، ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ

"تیرھویں صدی عیسوی میں ایران پر مغلوں کے حملے سے پہلے فارسی نثر عام طور پر سادگی اور سلاست کی حامل تھی، اور ایجاز و اختصار میں فارسی کی نثری تالیفیں اپنا ثانی نہیں رکھتی تھیں۔ مغلوں، تاتاریوں اور ترکوں کے اثر سے فارسی نثر میں تصنع، آورد اور رنگینی نے دخل پایا، تاتاری، ترک، ہندوستانی اور دوسرے غیر ایرانی سرپرستوں کے کے زیر سایہ خاص طور پر نثر کا یہ مصنوعی اور رنگین اسلوب پروان چڑھا۔ مؤرخ وصاف [عبد اللہ بن فضل اللہ شیرازی] جن کی تاریخ ["تجزیۃ الامصار و تزجیۃ الاعصار"] ۱۳۱۲ء میں مغل بادشاہ الجائتو کی خدمت میں پیش کی گئی تھی [نثر رنگین کے رواج کا] "پہلا بڑا مجرم (First great offender) تھا۔ تاریخ وصاف نے بعد کے بہت سے مورخوں کے لیے نمونے کا کام کیا اور ایران میں لکھی جانے والی بہت سی تاریخی کتابیں اس کے اسلوب سے متاثر ہوئیں۔ ایران کے رنگین نگار نثار خاص طور پر پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں شمال مشرقی ایران اور ماوراء النہر کے تیموری

بادشاہوں کی سرپرستی میں پھولے پھلے۔ ان کے انداز نگارش کی "بدترین شکل کی مکمل ترین نمایندگی" [ملا حسین واعظ کاشفی کی تالیف] "انوار سہیلی" کرتی ہے۔ فارسی نثر کا یہ اسلوب [ظہیر الدین محمد] بابر اپنے ساتھ ہندوستان لے گیا اور "مغلان اعظم" کے دربار میں اس اسلوب نے مزید ترقی کی اور یہی امر اس عام غلط فہمی کا محرک ہوا کہ یہ مخصوص اسلوب اصلاً ایران کی پیداوار ہے۔ لیکن یہ بات حقیقت سے بعید ہے، اس لیے کہ اس سے قبل اور بعد میں بھی بہت سی فارسی نثر کی کتابیں نہایت سادہ اور سنجیدہ اسلوب میں لکھی گئیں۔"

پروفیسر براؤن کی یہ رائے نظر ثانی کی محتاج ہے، کیونکہ تاریخی حقایق کی روشنی میں یہی ثابت ہوتا ہے کہ فارسی نثر کا یہ مخصوص اسلوب اصلاً ایرانی ہے، اور اس کی ابتدا اور ترویج کسی بیرونی محرک کے زیر اثر نہیں ہوئی، ذیل میں تفصیلات سے قطع نظر کرتے ہوئے اس نظریے پر مختصر بحث کی جاتی ہے۔

ایران میں نثر رنگین کی ابتدا اور مقبولیت تین کتابوں سے ہوئی: "مقامات بدیعی"، "مقامات حریری" اور "مقامات حمیدی"۔ بدیع الزماں ہمدانی (متوفی ۳۹۸ھ / ۱۰۰۷-۸ء) جس نے سب سے پہلے "مقامات" لکھے، ہمدان کا رہنے والا ایرانی تھا۔ اس کی عمر ایران ہی میں گزری۔ اس نے مقامات ایران کے شہر نیشاپور میں تصنیف کیے۔ مورخ ابن خلدون کہتا ہے کہ جو شخص بدیعی کے مقامات کو نمونہ بنائے اور انھیں زبانی یاد کرلے اس کا طرز تحریر ان لکھنے والوں سے بہتر ہوگا جو بعد کے یعنی بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی کے مصنفوں کی تقلید کرتے ہیں۔

بدیع الزماں کے یہ مقامات صرف حریری کے مقامات سے کم درجے کے سمجھے جاتے ہیں، باقی نثر رنگین کی تمام دوسری کتابوں سے بہتر مانے جاتے ہیں۔

حریری کے مقامات رنگینی، لفاظی اور عبارت آرائی میں مقامات بدیعی سے بھی آگے بڑھے ہوئے ہیں، حریری کا سرپرست بھی ایک ایرانی تھا یعنی سلطان محمود بن محمد بن ملک شاہ سلجوقی کا ذی علم اور فیاض وزیر اور مورخ انوشروان بن خالد کاشانی (متوفی ۵۳۲ھ / ۳۸-۱۱۳۷ء)۔ اسی کی فرمائش پر حریری نے اپنے مقامات لکھے، جو مدت دراز تک نثر نگاری کا بہترین نمونہ سمجھے گئے۔

نثر کا یہ مخصوص اسلوب بدیع الزمان نے ایجاد کیا اور حریری نے اس کو مکمل کیا۔ ان ہی دونوں کی بدولت نثر رنگین کو مقبولیت حاصل ہوئی لیکن ان دونوں کتابوں کی زبان عربی تھی۔ اس اسلوب کی مقبولیت دیکھ کر قاضی حمید الدین ابوبکر بلخی کو خیال ہوا کہ فارسی ادب کا خزانہ ایسی رنگین نثر سے خالی ہے اور محض فارسی جاننے والے اس کے لطف سے محروم ہیں، چنانچہ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے اس نے مقامات بدیعی اور مقامات حریری کے طرز میں اپنے فارسی مقامات لکھے۔ یہ فارسی مقامات ایرانیوں میں بے حد مقبول ہوئے، جیسا کہ انوری کے ان اشعار سے ظاہر ہوتا ہے جن کا ملخص ترجمہ حسب ذیل ہے:

"قرآن اور حدیث کے سوا جو قول ہے وہ مقامات حمیدی کے سامنے پوچ گوئی ہے، مقامات بدیعی اور مقامات حریری آب حیات کے اس سمندر [یعنی مقامات حمیدی] کے مقابلے میں اندھے کے آنسو ہیں۔ محمودی شعر اجسم ہیں تو تو ان کی روح ہے۔ تو اس عہد کا محمود ہے اور ہم لوگ سومنات کے بت ہیں، اگر میں ایک مقامہ اعدا کے سامنے پڑھ دوں تو جذر اصم میں گویائی آجائے عقل کل، اس کی ایک ایک سطر پڑھ کر پکار اٹھتی ہے "یا للعجب کیا یہ عالم قاضی الفاظ کی قلب ماہیت کر سکتا ہے؟"

انوری قاضی حمید الدین مصنف مقاماتِ فارسی کا ہم عصر تھا۔ اس کے ایک دوسرے ہمعصر نظامی عروضی نے اپنی کتاب "چہار مقالہ" مقاماتِ حمیدی کی تصنیف کے کوئی سال بھر بعد لکھی،

اس کا پہلا مقالہ فن انشا پردازی پر ہے، اس مقالے کی ابتدا ہی میں وہ عربی و فارسی نظم و نثر کی ان کتابوں کے نام تجویز کرتا ہے جن کا مطالعہ منشی یا دبیر کے لیے ضروری ہے، اس فہرست میں فارسی نثر کی صرف ایک کتاب شامل کی گئی ہے، اور وہ یہی مقامات حمیدی ہے۔

ان تینوں مقامات کی تصنیف میں کوئی بیرونی محرک شامل نہیں تھا، مقامات بدیعی ایک ایرانی نے لکھے، مقامات حریری ایک ایرانی نے لکھوائے۔ مقامات حمیدی ایک ایرانی نے ایرانیوں کی زبان میں لکھے اور ایران ہی میں انھوں نے بے حد مقبولیت حاصل کی۔ ان حقائق کی موجودگی میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ فارسی میں نثر رنگین ایران کے باہر کہیں سے آئی تھی۔ مقامات حمیدی بھی ایران پر مغلوں کے حملے سے پہلے کی تصنیف ہے، اور اس خیال کی تردید کرتی ہے کہ نثر کا یہ رنگین اسلوب ایران میں مغلوں کے ساتھ آیا۔

عوفی نے اپنی مشہور کتاب لباب الالباب ہندوستان کے سلطان ناصر الدین قباچہ کے وزیر عین الممالک کے نام معنون کر کے لکھی۔ لباب الالباب کا اسلوب نہایت رنگین ہے لیکن اسی عوفی نے ہندوستان ہی کے ایک اور بادشاہ سلطان شمس الدین التتمش کے نام اپنی کتاب جوامع الحکایات معنون کی اور اس جوامع الحکایات کی نثر اتنی ہی سادہ ہے جتنی لباب الالباب کی نثر رنگین ہے، اس لیے یہ حتمی فیصلہ کیونکر کیا جا سکتا ہے کہ نثر رنگین ہندوستانی حکمرانوں کی سرپرستی میں پھیلی۔

شمس قیس رازی نے اپنی کتاب "المعجم فی معائیر اشعار العجم" اتابک ابوبکر بن سعد زنگی کے نام معنون کی۔ اتابک ماوراء النہری تھا لیکن معجم کی نثر سادہ اور سلیس ہے۔

ہلاکو خاں کے جانشین ایلخانی مغلوں کا دربار یہ وغیرہ برا اُن کے نزدیک نثر رنگین کی سب سے بڑی نشر گاہ تھا۔ اور ایلخانی حکمراں اس کے خاص قدر دان تھے، لیکن تاریخ کچھ اور بتاتی ہے۔

ایلخانیوں کا عہد فارسی تاریخ میں تاریخ نویسی کا عہد ہے۔ اس زمانے کی اہم تاریخی تصنیفوں میں صاحب دیوان عطا ملک جوینی کی "تاریخ جہاں کشا"، رشید الدین فضل اللہ کی "جامع التواریخ" حمد اللہ مستوفی قزوینی کی "تاریخ گزیدہ" اور فخر بناکتی کی "تاریخ بناکتی" ہیں ـــ یہ سب سادہ اور صاف نثر میں لکھی گئیں۔ حالانکہ ان کے لکھنے والے ایلخانیوں کے دربار سے وابستہ اور اکثر اعلیٰ سرکاری عہدوں پر فائز تھے، اور ان میں سے بیشتر نے اپنی اپنی کتابیں بادشاہ کے حکم اور ہدایت کے مطابق لکھی تھیں۔

عہد ایلخانیان کی اہم تاریخوں میں صرف تاریخ وصاف رنگین نثر میں لکھی گئی۔ اسی بنا پر اسکو سب سے زیادہ ادبی عظمت اور مقبولیت حاصل ہوئی۔ جہاں کشائے جوینی اور جامع التواریخ کی سی اہم کتابیں تک قریب قریب مفقود ہو چکی تھیں لیکن تاریخ وصاف کے نسخے آسانی سے دستیاب ہو سکتے تھے، وصاف نے یہ تاریخ کسی مغل بادشاہ کے کہنے پر نہیں بلکہ اپنی مرضی سے اپنے پسندیدہ اسلوب میں لکھی تھی۔ جب یہ کتاب مغل ایلخان الجاتیو کی خدمت میں پیش کی گئی تو اس نے اسے جابجا سے پڑھوا کر سنا اور بالآخر اس بات کا اعتراف کر لیا کہ یہ طرز انشا اس کی سمجھ سے باہر ہے، لیکن چونکہ اہل زبان ایرانیوں نے اس تاریخ کو بہت قدر کی نظروں سے دیکھا اور اس کو فارسی نثر کا شاہکار قرار دیا تھا اس لیے عبد اللہ بن فضل اللہ کو "وصاف حضرت" کا خطاب اور مغل دربار میں تقرب حاصل ہوا۔

مغلوں کی سلطنت کو امیر تیمور گورگان نے اکھاڑ پھینکا اور ایران پر تیموریوں کا جھنڈا لہرانے لگا۔ پروفیسر براؤن نے تیمور اور اس کے جانشینوں کو بھی نثر رنگین کے سرپرستوں اور رواج دینے والوں میں شمار کیا ہے لیکن تیموری عہد کے نثری تالیفات کا ایک سرسری جائزہ ہی اس خیال کو باطل کر دیتا ہے، تیمور کے زمانۂ سلطنت میں شمس فخری نے "معیار جمالی" نہایت

سلیس زبان میں لکھی، اسی زمانے میں معین الدین یزدی نے "مواہب الٰہی" کے نام سے آل مظفر کے حالات لکھے، مواہب الٰہی کی نثر نہایت رنگین اور پیچیدہ ہے اور تاریخ وصاف کی یاد دلاتی ہے، شمس فخری اور معین الدین کے ایک اور ہم عصر شیخ شرف الدین شیرازی نے اسی زمانے میں "شیراز نامہ" کے نام سے اپنے وطن کی تاریخ لکھی اور مواہب الٰہی کے برخلاف اس کا اسلوب سادہ ہے۔

خود تیمور نے نظام الدین شامی سے اپنے حالات میں ایک کتاب "ظفر نامہ" لکھوائی، تیمور نے نظام کو خاص طور پر ہدایت کی کہ اس کتاب کو سادہ نثر میں لکھے اور رنگینی اور عبارت آرائی سے کام نہ لے، چنانچہ نظام نے اس ہدایت کا خیال رکھا اور اپنے ظفر نامے میں انشا پردازی کو دخل نہیں دیا، اس کے کوئی تیئیس برس بعد شرف الدین علی یزدی نے تیمور کی تاریخ لکھی اور اس نے بھی اپنی کتاب کا نام "ظفر نامہ" رکھا، شرف الدین نے اپنی کتاب کے لیے تقریباً سارے تاریخی حقایق نظام شامی کے ظفر نامے سے مستعار لیے ہیں، دونوں میں خاص فرق بس یہ ہے کہ پہلا ظفر نامہ سادہ نثر میں لکھا گیا تھا، اور دوسرے ظفر نامے میں شرف الدین نے دل کھول کر انشا پردازی کی داد دی ہے، اور اپنے قلم کو بلاغت اور رنگینی کے میدان میں بے تکان دوڑایا ہے، نظام الدین کا ظفر نامہ بالکل مقبول نہ ہو سکا اور بہت جلد کمیاب ہو گیا۔ شرف الدین کے ظفر نامے کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔ دولت شاہ اس کی تعریف میں مبالغے کی حدوں تک پہنچ گیا ہے، ہفت اقلیم کے مصنف کی رائے میں بھی فن تاریخ میں اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ شرف الدین کو جو شہرت اور بزرگی حاصل ہوئی وہ اس کے علم و فضل کے علاوہ بہت کچھ اس کی اعلیٰ انشا پردازی کی بھی مرہون منت تھی، یہ اس بات کی واضح مثال ہے کہ ایک ماوراء النہری بادشاہ سادہ نثر کا شایق تھا، اور ایران کے پڑھے لکھے لوگ رنگین نثر کے دلدادہ تھے۔

تیمور اور اس کے جانشینوں کے عہد میں لکھی جانے والی چند اور کتابوں کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔ حافظ ابرو کی "زبدۃ التواریخ" صاف اور سادہ نثر میں لکھی، فصیحی کی "مجمل" کی بھی خاص خصوصیت

اس کے اسلوب کی سادگی ہے۔ عبدالرزاق سمرقندی کی "مطلع السعدین" بھی رنگینی اور لفاظی سے معرا ہے، معین الدین محمد اسفزاری نے "روضۃ الجنات فی تاریخ مدینۃ الہرات" کے نام سے ہرات کی تاریخ اپنے سرپرست اور تیموری بادشاہ سلطان حسین کے لیے لکھی، اس کی نثر بھی رنگین نہیں ہے۔ ان تمام سادہ نگار مصنفوں کو تیمور یا اس کے جانشینوں کی سرپرستی حاصل تھی، ان کے مقابلے میں خواندمیر نے اپنی ضخیم تاریخ "روضۃ الصفا" رنگین نثر میں لکھی، یہ کتاب تاریخ کی حیثیت سے چنداں اہم نہیں اور اس کی مشتملات کچھ بہت مستند نہیں، لیکن محض رنگینیِ زبان کی بنا پر روضۃ الصفا کو عرصۂ دراز تک وہ مقبولیت حاصل رہی جو اس زمانہ کی کسی دوسری تاریخ کو حاصل نہ ہو سکی۔

بعد کے تیموری بادشاہوں کے عہد میں لکھی جانے والی تذکرہ و سوانح کی کتابوں میں ملّا عبدالرحمن جامی کی "نفحات الانس" سادہ نثر کا نمونہ ہے، مگر دولت شاہ نے اپنے تذکرے میں عبارت آرائیاں کی ہیں، اور ملا حسین واعظ کاشفی نے "روضۃ الشہداء" میں رنگین نثر کو ذریعۂ اظہار بنایا ہے، اور روضۃ الشہدا اسی وجہ سے بہت پسند کی گئی، اور مدت تک اس موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں کے لیے نمونہ کا کام دیتی رہی۔

اسی عہد کی دوسری کتابوں میں حسین واعظ کاشفی کی دو تفسیریں "جواہر التفسیر" اور "مواہب علیہ" سادہ نثر کا نمونہ پیش کرتی ہیں، مگر ان ہی کی دوسری تصنیف "اخلاق محسنی" اور ملا جامی کی "لوائح" اور "اشعۃ اللمعات" رنگینی کی طرف مائل ہیں، جلال الدین دوانی کی "اخلاق جلالی" بہت ہی رنگین نثر میں لکھی گئی ہے، مگر واعظ کاشفی کی "انوار سہیلی" نے اسے بھی مات کر دیا ہے، اور انوار سہیلی کی مقبولیت کو ان میں سے کوئی کتاب بھی نہیں پہنچ سکی، اس مقبولیت کا سبب محض اس کی رنگین نثر ہے، ورنہ کلیلہ و دمنہ کے قصے ایران میں پہلے سے موجود تھے، خود

پروفیسر براؤن نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے کہ انوار سہیلی اپنی رنگین نثر کے باعث مقبول ہوئی۔

یہ رائے بھی محل نظر ہے کہ نثر کا یہ رنگین اسلوب بابر اپنے ساتھ ہندوستان لایا، ہم دیکھ چکے ہیں کہ بابر سے پہلے ہی عوفی کی لباب الالباب کے ذریعہ یہ اسلوب ہندوستان پہنچ چکا تھا، خود بابر کی مشہور و معروف ترکی تصنیف "بابر نامہ" [تزک بابری] زبان اور اسلوب کے لحاظ سے رنگین نہیں بلکہ بہت سادہ اور بے ساختہ انداز میں لکھی گئی ہے، بابر کے پرپوتے جہانگیر نے بھی اپنی تزک بہت صاف فارسی نثر میں لکھی ہے، یہ اس بات کا بین ثبوت ہے کہ ہندوستان کے مغل بادشاہ ذاتی طور پر سادہ زبان کو ترجیح دیتے تھے، یہ الگ بات ہے کہ "ان مغلانِ اعظم" کے دربار سے کچھ رنگین نگار نثار بھی وابستہ تھے۔

اس مختصر بحث کی روشنی میں یہ فیصلہ کرنا مشکل نہیں ہے کہ فارسی میں نثر رنگین کا رواج کسی بیرونی اثر کا نتیجہ نہیں تھا، اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ Essentially Persian سمجھا جائے۔ نثر رنگین کی جو خصوصیتیں ہیں، اس میں طرز ادا کے جو جو طریقے اختیار کیے جاتے ہیں، الفاظ کے انتخاب اور صنائع و بدائع کے استعمال میں جیسی جیسی کاوشیں کی جاتی ہیں، غرض عبارت کو سجانے کے لیے جن جن صورتوں سے کام لیا جاتا ہے وہ تمام و کمال فارسی نظم میں بھی موجود ہیں، بلکہ نثر رنگین کا عیب یہی قرار دیا جاتا ہے کہ وہ منثور شاعری معلوم ہوتی ہے، اور اس کے لکھنے والے اس مواد سے بھی کام لینے لگتے ہیں جو نظم کے لیے مخصوص ہے، اب جب کہ فارسی شاعری کا مزاج ایرانی مان لیا گیا ہے تو بالکل اس سے مشابہ اور بعینہٖ اسی کے خواص رکھنے والی فارسی نثر کا مزاج ایرانی کیوں نہ مانا جائے۔

یہ سمجھنا بھی ٹھیک نہیں ہے کہ کوئی خاص بادشاہ یا کسی خاص قوم اور خاندان یا کسی خاص جغرافیائی علاقے کے بادشاہ ادب کی کسی صنف کو اپنی پسندیدہ شکل دے کر رائج کر سکتے ہیں، یہ تو ممکن ہے کہ ایک بادشاہ کسی ادیب کو حکم دے کر اس سے جو چاہے اور جیسا چاہے لکھوا لے،

لیکن یہ اس کے امکان میں نہیں ہے کہ اس طرز کو عوام سے بھی پسند کرا سکے۔ پسند عام کسی سعی و سفارش یا جبر و قہر سے متاثر نہیں ہوا کرتی، اور اگر بالفرض اس ناممکن کو ممکن مان بھی لیا جائے تو فارسی کی نثر رنگین کے معاملے میں حقائق اس کی تکذیب کر دیتے ہیں، ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس اسلوب نثر کا بانی بدیع الزماں ہمدان کا رہنے والا ایرانی تھا جس کے طرزِ نگارش کو قاضی حمید الدین ابوبکر نے فارسی میں منتقل کر لیا اور وہ اسی زمانے میں خوب مقبول ہو گیا۔ اس صورت میں "پہلا بڑا مجرم" وصاف کو نہیں بلکہ اس کے پیش رو حمید الدین ابوبکر کو بلکہ اس کے بھی پیش رووں حریری اور بدیع الزماں کو سمجھنا چاہیے اور بفرض محال یہ فرد جرم وصاف پر عائد کر بھی دی جائے تو بھی "ارتکاب جرم" کے بعد اس نے جن بادشاہوں کے دربار میں پناہ لی، انھیں اس جرم کی بنیاد کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟

عوفی اور ملا کاشفی کے تصنیفات میں ایک ہی مصنف کبھی نہایت رنگین نثر لکھتا ہے، کبھی بالکل سادہ، عوفی کی کتابوں لباب الالباب اور جوامع الحکایات کے اسلوب میں زبردست تفاوت ہے۔ یہ دونوں کتابیں جو ہندوستان کے دو بادشاہوں کے نام معنون کی گئیں، کسی طرح یہ فیصلہ نہیں کرنے دیتیں کہ نثر کا کونسا اسلوب ہندوستان کے نام کے ساتھ وابستہ کیا جائے۔

تیمور کے حالات میں لکھے جانے والے نظام الدین شامی کے ظفر نامے، تیموریوں کے دربار سے وابستہ نثر نگاروں کی تصنیفوں اور اس عہد کے دوسرے نثر کی تالیفات پر نظر کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان بادشاہوں کو نثر رنگین سے کوئی خاص لگاؤ نہیں تھا، عقلِ عامہ بھی یہ تسلیم کرتے ہچکچاتی ہے کہ وہ لوگ جن کی مادری زبان فارسی نہیں تھی، وہ سادہ اور سریع الفہم اسلوب کو چھوڑ کر ایسا رنگین اور پیچیدہ انداز بیان پسند اور رائج کریں جن کو سمجھنے میں اچھے اچھے زبان دانوں کی عقل کے پاؤں لڑکھڑانے لگیں۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ وہ آسان سے آسان زبان رائج کرنا چاہتے جیسا کہ ہندوستان میں انگریزوں نے کیا، (انھوں نے فورٹ ولیم کالج کی طرف سے بہت بڑے پیمانے پر ترجمہ و تالیف کا کام شروع کرایا

جس کے لیے مترجموں اور مولفوں کو خاص ہدایت تھی کہ رنگینی سے دامن بچا کر آسان ترین زبان استعمال کریں)۔

رنگین نثر کے بانی اصلاً ایرانی تھے لیکن کسی اسلوب کی ترویج و تقلید صرف اس کی عام مقبولیت پر منحصر ہوتی ہے، تاریخ وصاف، ظفر نامۂ شرف الدین، روضۃ الصفا اور انوار سہیلی وغیرہ کی عام مقبولیت کا انکار نہیں کیا جا سکتا، یہ کتابیں وجود میں آتے ہی محض اپنے اسلوب کی رنگینی کے بل پر مشہور اور مقبول ہو گئیں۔ اور ان کو پسند کرنے والے ایرانی اہل زبان تھے۔

مختصر یہ کہ فارسی میں نثر رنگین کی ابتدا، اس کی ترویج اور مقبولیت ایران اور ایرانیوں ہی کی مرہونِ منت ہے، اور اس سلسلے میں مغلوں، ترکوں یا ہندوستانیوں کی حیثیت ایسی نہیں ہے کہ ان کے سر یہ سہرا باندھا یا یہ جرم منڈھا جا سکے۔

ادبیات

غزل

از جناب تسخیر فہمی جامعہ طبیہ کالج دہلی

جہاں بھی نقشِ قدم ان کے پائے ہیں میں نے
وہیں خلوص کے سجدے لٹائے ہیں میں نے

ہزار تیرِ ستم دل پہ کھائے ہیں میں نے
صلے یہ اپنی وفاؤں کے پائے ہیں میں نے

بقیدِ فطرتِ خود دار اپنے ہاتھوں سے
بنا بنا کے نشیمن جلائے ہیں میں نے

سرِ نیاز جھکایا ہے اس عقیدت سے
درِ حبیب کے رتبے بڑھائے ہیں میں نے

نجوم و مہر و مہ و گل کے استعاروں میں
تجھی کو تیرے فسانے سنائے ہیں میں نے

سجا رہا ہوں میں پہلوئے گل میں خاروں کو
نئی بہار کے خاکے بنائے ہیں میں نے

جہاں کے فتنہ گروں سے گلہ بجا فہمی
مگر وہ حشر، جو خود ہی اٹھائے ہیں میں نے

غزل

از جناب نیاز بجنوری

ملا ہے درد مگر حسرتِ قرار کے ساتھ
خزاں کی بات بھی ہے عشرتِ بہار کے ساتھ

گزارنی ہے شبِ غم اب انتظار کے ساتھ
سنا تھا کیوں ترے وعدے کو اعتبار کے ساتھ

بھرم مٹانا بھی چاہا وفورِ غم نے مگر
دلِ غریب کو جینا پڑا وقار کے ساتھ

وہ جنوں میں کہیں پھینک آیا دیوانہ
غمِ خودی بھی گریبان تار تار کے ساتھ

بنائیں آشیاں گلشن میں چار تنکے سہی
اسی بہانے سے نسبت تو ہے بہار کے ساتھ

کہاں کہاں نہیں پہنچی لیے ہوائے جنوں
بڑے سلوک کیے ہیں ہمیں غبار کے ساتھ

ہمارا کون بھرا اس اجنبی دیار میں تھا
نہ لائے غم بھی جو ہستیٔ مستعار کے ساتھ

سکون و صبر کی منزل تلاش کرنا ہے
نیازؔ یاس و تمنا کے خلفشار کے ساتھ

غزل

از جناب جوہرؔ ٹونکی

ترانہ مرغِ گلشن کا فقط صحنِ چمن تک ہے
رسائی نالۂ بیباک کی دار و رسن تک ہے

بیاباں میں بھی بجلی نے نہ چھوڑا چار تنکوں کو
میں سمجھا تھا کہ اس کی دست رس صحنِ چمن تک ہے

کہیں کیا بجلیوں نے جشنِ فصلِ گل منایا ہے
یہ کیسی روشنی صیاد صحرا سے چمن تک ہے،

بجھی جاتی ہے کیوں لے شمع مرجھاتے ہو کیوں پھولو
کہ ساتھ اپنا تو بزمِ عیش سے گورِ کفن تک ہے،

زمیں پر پھول ہیں آنسو فلک پر چاند تارے ہیں
تعلق چشمِ تر کا کہکشاں سے نسترن تک ہے،

ہے مرگِ عشق جوہرؔ خوگرِ رنج و محن ہونا
کہ دردِ عشق میں لذت ہی احساسِ محن تک ہے

مطبوعات جدیدہ

الرسائل القشیریہ مع ترجمۂ اردو ازامام قشیریؒ، صفحات ۲۰۰، مرکزی ادارۂ تحقیقات اسلامی، پوسٹ بکس نمبر ۳۱۰۷، حیدر علی روڈ، کراچی ۵۔

امام ابوالقاسم القشیری متوفی ۴۶۵ھ ایک محقق صوفی کی حیثیت سے معروف ہیں، سلوک و تصوف میں ان کی بعض کتابیں بھی ہیں، مگر اس حیثیت کے ساتھ ان کی عالمانہ حیثیت بھی کم نہیں ہے، جس کا اندازہ ان کی تصانیف سے ہوتا ہے، ان کی تصانیف سلوک و تصوف کے علاوہ تفسیر، حدیث اور علم کلام وغیرہ میں بھی ہیں، الرسائل القشیریہ ان کے تین رسالوں کا مجموعہ ہے، پہلا رسالہ شکایت اہل سنت، دوسرا کتاب السماع، تیسرا ترتیب السلوک۔

ان میں پہلا رسالہ سب سے زیادہ ضخیم ہے، اس رسالہ میں ان الزامات اور اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے جو حنابلہ کی طرف سے اشاعرہ اور خاص طور پر امام ابوالحسن اشعری پر کیے گئے ہیں، امام قشیری کے معاصر خواجہ عبد اللہ انصاری متوفی ۴۸۱ھ نے بھی ایک رسالہ "ذم الکلام واہلہ" لکھا تھا، جس میں امام اشعری پر سخت حملے کیے تھے، امام قشیری نے ان کا اور دوسرے لوگوں کا نہایت سنجیدہ اور عالمانہ انداز میں جواب دیا ہے، دوسرے رسالہ میں سماع کے شرائط اور اس کے حدود سے بحث کی گئی ہے، اور تیسرے میں سلوک کا طریقہ اور اس کے احوال سے بحث رہے = یہ تینوں رسالے نہایت ہی مفید اور قیمتی ہیں، ادارۂ تحقیقات اسلامی اس کی اشاعت پر قابل مبارکباد ہے۔ اردو ترجمہ ڈاکٹر محمد حسن صاحب نے کیا ہے۔ آخر میں

صوفیہ کی اصطلاحات کی توضیح کے ساتھ کتاب کا پورا انڈکس دے دیا گیا ہے جس سے استفادہ کرنے میں بڑی آسانی پیدا ہو گئی ہے۔

آئینۂ عقل - از پروفیسر نکہت شاہجہانپوری، صفحات ۲۹۶ کتابت و طباعت متوسط، ناشر ادارۂ فروغ اردو، لکھنؤ۔ قیمت :- للعہ

پروفیسر نکہت شاہجہانپوری نہ صرف ادیب و شاعر بلکہ ایک سنجیدہ اور صاحب فکر اہل قلم بھی ہیں، آئینۂ عقل ان کی ایک علمی تصنیف ہے، اس میں سوال و جواب کے پیرایہ میں ذہنی تربیت اور دماغی نشوونما کا مواد فراہم کیا گیا ہے، اور متعدد مذہبی اور اخلاقی مسائل کو عقلی استدلال اور نفسیاتی انداز میں سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے، علامت کے طور پر ہر باب کو کسی نہ کسی مغربی یا مشرقی حکیم و فلسفی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس دور میں جب کہ لوگ مذہب خصوصاً الٰہیات کے بارے میں طرح طرح کے اوہام اور وساوس کا شکار ہیں اس طرح کی کتابوں کی شدید ضرورت ہے، ان کی بعض تعبیرات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے مگر مصنف کی یہ کوشش ہر طرح لائق ستائش ہے۔

عروس نیل - از سلطانہ آصف فیضی، صفحات ۲۱۲، کتابت و طباعت عمدہ، ناشر مکتبہ جامعہ دہلی۔

آصف فیضی صاحب ۱۹۴۹ء سے ۱۹۵۱ء تک مصر کے سفیر رہے ہیں، ان کی بیوی سلطانہ آصف بھی ان کے ساتھ تھیں، سلطانہ فیضی صاحب نے اپنے مصر کے قیام کے زمانہ میں مصر اور مصریوں کے ذہنی رجحانات اور ان کی مذہبی، معاشرتی اور اقتصادی حالت کو سمجھنے کی پوری کوشش کی ہے، اسی مدت میں انھوں نے لبنان، شام اور شرق اردن کا بھی سفر کیا اور وہاں کے حالات سمجھنے کی کوشش کی۔ عروس نیل کے ذریعہ انھوں نے ان ملکوں اور خاص طور پر مصر کے بارے میں اپنے انہی تاثرات اور معلومات کو دوسروں تک پہنچانے کی کوشش کی ہے، اسے ان کا سفرنامہ